MARIA FÜRST · JÜRGEN TRINKS

Manual de filozofie

HUMANITAS

MANUAL DE FILOZOFIE

Următoarele capitole au fost scrise de:

Nikolaus Halmer

Industria culturii ca himeră
Naşterea tragediei
Iluminismul
De la munca înstrăinată
la revoluţia socială: Karl Marx
Pragmatismul
Reevaluarea tuturor valorilor:
Friedrich Nietzsche
Teoria limbajului în structuralism
Hermeneutica
Filozofia ca arheologie: Michel Foucault
Descentrarea subiectului: Jacques Lacan
Etica

Jürgen Trinks

Introducere
Ce este adevărul?
Moartea ca situaţie limită
— existenţă şi transcendenţă
Ce este omul?
Meditaţii despre istorie
Drept şi violenţă — aspecte
filozofice ale politicii
Relaţia cu natura

Autorii mulţumesc dlui Werner Reiss pentru controlul ştiinţific.

MARIA FÜRST • JÜRGEN TRINKS

MANUAL DE FILOZOFIE

Cu colaborarea lui
NIKOLAUS HALMER

Traducere din germană de
IOANA CONSTANTIN

HUMANITAS
BUCUREŞTI

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

MARIA FÜRST, JÜRGEN TRINKS
PHILOSOPHIE

© Osterreichischer Bundesverlag, Wien, 1992

© HUMANITAS, 1997, pentru prezenta versiune românească

ISBN-973-28-0725-3

Observații preliminare

Planul de învățămînt prevede ca predarea filozofiei să ofere o orientare capabilă să integreze materiile individuale și să facă posibilă o abordare coerentă a întrebărilor fundamentale ale vieții. Prima ediție a acestui manual de filozofie a îndeplinit deja această cerință de bază. Din acest motiv prezenta ediție revizuită a menținut concepția inițială. Pentru a face față noului plan de învățămînt în ceea ce privește materia obligatorie au fost considerate necesare unele adăugiri ce au fost introduse în capitolele existente în așa fel încît întregul de idei să fie păstrat. Au fost afectate în acest sens, în privința volumului, mai ales capitolele *Introducere, Adevăr* și *Problematica morții*. Domeniile tematice pe care planul de învățămînt le oferă spre alegere (estetică, antropologie, filozofia istoriei, filozofia dreptului și a statului, filozofia naturii și filozofia religiilor) au fost adăugate separat în capitole de sine stătătoare. Însă și aici autorii s-au lăsat conduși de concepția fundamentală a cărții, și anume aceea de a păstra unitatea de idei și de a evita fragmentarea asamblării pur și simplu aditive a unor problematici disparate. Astfel mai ales părțile referitoare la antropologie, filozofia istoriei și filozofia dreptului și a statului sînt prezentate în capitole separate, fără însă a se omite referirea la legătura lor strînsă cu restul contextului. În acest fel se poate păstra privirea asupra întregului chiar și în cazul tratării problemelor mai speciale. Problematicile respective sînt alese în așa fel încît să existe posibilitatea atît a abordării din punctul de vedere al filozofiei tradiționale cît și a introducerii în dezbaterea filozofică actuală. În felul acesta manualul intenționează să răspundă cerințelor planului de învățămînt de a „oferi o introducere în formele specifice ale argumentării filozofice cu luarea în considerare a tradiției acesteia". Autorii sînt preocupați să prezinte texte importante și pe de o parte, prin alcătuirea și comentarea lor, să ofere o orientare, iar pe de alta, să provoace problematizări proprii. Volumul mare al materialului face din capul locului imposibilă tratarea la fel de amplă a tuturor problemelor. Accentele vor fi puse în funcție de situația de predare. Unele texte sînt dificile și necesită o dezbatere atentă în timpul orei cu sprijinul corespunzător al cadrului didactic, altele sînt indicate pentru lectura individuală. Autorii consideră neindicat ca manualul să ofere cît mai multe întrebări referitoare la texte. Dezvoltarea propriilor întrebări face parte din tot ceea ce filozofia are mai valoros. Manualul nu dorește să anticipeze prea multe întrebări, ci prezintă textele în așa fel încît întrebările și problemele să devină accesibile, la un nivel care să corespundă marii tradiții a filozofiei și să ducă la dezbateri argumentative fecunde în cadrul orelor de predare.

Citatele sînt, în principiu, din operele cele mai importante ale marilor filozofi, însă și din opere literare. Acestea sînt menite, ca și materialul imagistic bogat și nu doar decorativ, să transmită impulsuri de gîndire și ocazii de discuții deosebite și de asemenea să incite la un sistem de predare care să abordeze domeniile din punctul de vedere al întregului. Curentele în artă sînt strîns legate de dezbaterile filozofice — adesea ori ele atrag atenția asupra unor lucruri

care altfel ar fi scăpat gîndirii conceptuale. Cîteodată imaginile sînt gîndite, tocmai din acest motiv, ca o provocare — ele deschid ceea ce rezolvarea filozofică a unei probleme ar fi dorit să închidă. Fiecare trebuie să se lase prins în acest joc de unul singur. Ar fi împotriva intenției artei de a indica aici o abordare ori coordonare corecte în fiecare caz. Intenția autorilor este de a oferi posibilitatea descoperirii, în alternanța dintre artă și filozofie, a unor lucruri la care ei înșiși nu s-au gîndit în momentul elaborării manualului.

Însă colaborarea interdisciplinară nu va fi încurajată doar cu arta și literatura. Capitolele referitoare la filozofia istoriei, a dreptului, a naturii și a religiilor indică posibilități de colaborare cu domeniile respective.

Texte care ar fi întrerupt fluxul explicațiilor în capitole, dar care apar drept foarte expresive pentru problematica respectivă, au fost incluse în culegerea de texte din Anexă. Indicele și bibliografia vor veni în sprijinul muncii individuale. Nu întotdeauna au putut fi introduse în textul însuși referirile și trimiterile.

Introducere

Ce este filozofia?

Ce este, de fapt, filozofia? Cu ce se ocupă, ce se poate învăța din ea? Explicația curentă, dar inexactă din punct de vedere lingvistic — după cum demonstrează specialistul în filozofie clasică Wolfgang Schadewaldt (1900–1974, vezi Anexa la p. 278) — conform căreia filozofia ar însemna „iubire față de înțelepciune" ridică mai multe întrebări decît clarifică: ce se înțelege prin „înțelepciune"? De ce „iubire față de înțelepciune" și nu „teoria înțelepciunii"? Cum poate fi învățată sau predată iubirea față de ceva? Dacă încercăm să găsim o explicație în dicționare, cărți sau în discuții cu specialiștii, constatăm destul de repede că rezultatul este, și în acest caz, doar parțial satisfăcător: unele lucruri par plauzibile, însă, în mod ciudat, există și lucruri importante, care intră în contradicție cu celelalte. Sîntem derutați; se pare că nu este destul de limpede ce ar trebui să fie filozofia. Ce poate fi mai la îndemînă decît să ne întrebăm ce rost are să ne ocupăm de un lucru atît de nesigur. De la întrebarea ce este filozofia ajungem la întrebarea la ce ne folosește, la urma urmei, filozofia. Primele constatări ne duc la concluzia că această întrebare este ea însăși obiect de controverse. Filozoful Karl Jaspers (1883–1969) își începe fără nici un echivoc *Introducerea în filozofie*

fia și ce valoare are ea sînt subiecte controversate".

Trebuie, prin urmare, să renunțăm la ea? Într-o formă sau alta, ne aflăm irevocabil în filozofie. Chiar și micul raționament de mai sus are ceva filozofic: întrebarea „Ce este?" demonstrează că nu acceptăm tot ce se dă drept ceva ca pe o necesitate; procesul de procurare a informației arată că este important să obținem cunoștințe sigure, verificate; conștientizarea problemelor ce se nasc astfel, deruta legată de ele și întrebarea pusă aici, anume, dacă ele toate au un sens, arată că nu toate cunoștințele sînt la fel de importante. A devenit clar, de asemenea, că autorii de scrieri filozofice ne-au luat-o înainte: mica frază a lui Jaspers este rezumatul a ceea ce noi am dezvoltat abia încetul cu încetul: ideea că în filozofie întrebările privind obiectele reflecției sînt strîns legate de cele privind valoarea acestor obiecte și că ambele nu sînt în afara unor controverse. Este caracteristic pentru filozofie faptul că pune în discuție atît condițiile posibilității cît și valabilitatea obiectului filozofiei. Aici trebuie adăugat, firește, că în ceea ce privește aceste condiții se merge pînă la ultimele, că în filozofie interogația merge pînă la necondiționat, pînă la principiu. Și noi am fi putut continua interogația în micul nostru exemplu; cel puțin ne-am fi putut întreba de ce am fost atît de repede dispuși să asociem ceea ce este controversat cu ceea ce este lipsit de sens.

În ceea ce privește întrebarea de la care am pornit, vom constata, tocmai printr-un studiu mai intens al filozofiei, că fiecare autor important este obligat să găsească el însuși un răspuns. Se pare deci că este întotdeauna proprie filozofiei lămurirea de sine în privința a ceea ce face ea de fapt și dacă ceea ce face are vreun sens.

În decursul istoriei impulsurile noi din gîndirea filozofică au schimbat înțelegerea filozofiei și i-au obligat pe filozofi să regîndească conceptul de filozofie. Dacă am dori deci să explicăm conceptul de filozofie corect și științific, ar trebui să-i urmărim întreaga evoluție istorică, ceea ce ne-ar pune în fața dificultății de a lua în considerare întregul context care a determinat aceste încercări de elaborare a conceptului de filozofie. Opiniile privind sensul și scopul filozofiei, ca și cele privind înțelegerea obiectelor și metodelor ei sînt întotdeauna legate de concepția globală a autorilor sau curentelor de gîndire respective. O asemenea concepție globală nu poate, evident, să fie tratată într-un capitol introductiv. În fond, cartea de față își propune să arate ce pot fi filozofia și filozofarea, parcurgînd problemele legate de ele. Cade în sarcina fiecăruia să-și clarifice ce anume — și din ce motive — găsește important în aceste procese de gîndire. Fiecare trebuie, trecînd prin propriul său proces de filozofare sau reluîndu-l pe al altuia, să încerce să-și definească propria relație cu filozofia. Orientările ce urmează nu pot fi decît generale și provizorii. Întrebările de principiu iau naștere în cele mai diferite ocazii și din cele mai feluri-te motive. Ele pot fi legate de o emoție, de o uimire sau de o îndoială profundă. Toate acestea pot fi provocate de o mare nesiguranță sau de o criză de proporții, care ne fac să ne dăm seama că vechile certitudini nu ne ajută să progresăm. Însă nu întotdeauna este vorba de asemenea evenimente de excepție. De multe ori este suficient un moment de liniște, o tresărire ce sparge rutina de fiecare zi, pentru a ne face să simțim și să intuim insuficiența realității și faptul că nimic nu este de la sine înțeles.

„Tocmai impresiile foarte simple, cum s-ar zice inofensive, pot provoca uimirea de care este vorba aici, falia, ruptura în observația obișnuită." (*E. Bloch*, 1975)

La prima vedere o asemenea conștientizare poate apărea ca o pierdere a naivității, însă, de fapt este vorba de o regăsire a unei naivități primordiale și nicidecum idilice, pe care am avut-o în copilărie, atunci cînd lumea ni se părea din principiu îndoielnică și neobișnuită. A dori să privești lumea conștient, dintr-o perspectivă primordială ar putea fi o posibilitate de apropiere de substanța filozofiei. Așa se explică de ce marii filozofi au încercat să gîndească pornind de la un început cu totul nou. Heidegger arăta, la începutul lucrării sale *Einführung in die Metaphysik* (*Introducere în metafizică*),
asemenea problemă de principiu și care este starea ce o generează:

„De ce este ființare și nu, mai degrabă, Nimic? Aceasta este întrebarea. Probabil că nu este o întrebare oarecare. «De ce este ființare și nu, mai degrabă, Nimic?» este evident cea dintîi dintre toate întrebările, desigur că nu prima în ordinea cronologică a apariției întrebărilor. Individul, la fel ca și popoarele, își pune multe întrebări de-a lungul mersului lui istoric prin timp. Cercetează și caută și verifică multe înainte să se lovească de întrebarea «de ce este ființare și nu, mai degrabă, Nimic?» Mulți nici nu se lovesc de această întrebare dacă a te lovi de ea înseamnă numai să auzi, să citești această propoziție interogativă; a te lovi de ea înseamnă a pune întrebarea, adică a ajunge la ea, a intra, chinuitor, în starea acestei întrebări. Și totuși! Fiecare din noi este, măcar o dată, poate chiar din cînd în cînd, atras de puterea ascunsă a acestei întrebări fără să înțeleagă mai bine ce se petrece cu el. Această întrebare apare, de pildă, într-o mare deznădejde, cînd lucrurile încep să-și piardă orice greutate și sensul se întunecă. Poate doar o singură dată, ca un surd dangăt de clopot ce se face auzit în existență pentru a se pierde apoi în depărtări. Regăsim întrebarea într-o mare bucurie a inimii, căci atunci toate sînt altfel și le vedem parcă pentru prima oară și parcă ne vine mai ușor să credem că nu sînt decît că sînt și că sînt așa cum sînt. Întrebarea vine o dată cu plictisul, cînd sîntem la fel de departe de deznădejde și de bucurie, cînd însă monotonia persistentă a existenței răspîndește în jur un pustiu în care ne este indiferent dacă existența este sau nu este, aducîndu-ne într-o formă stranie, din nou la întrebarea: «De ce este ființare și nu, mai degrabă, Nimic?»
Însă această întrebare poate fi pusă intenționat sau poate să treacă prin existența noastră neobservată, ca o ușoară adiere de vînt, ne poate preocupa mai dureros sau o putem îndepărta și ține la distanță cu un pre-

text oarecare; cu siguranță că nu este niciodată întrebarea pe care, cronologic, o punem mai întîi.
Însă este prima întrebare într-un alt sens — și anume în ordinea importanței. O putem demonstra de trei ori. Întrebarea «De ce este ființare și nu, mai degrabă, Nimic?» este prima ca importanță pentru că este prima în privința cuprinderii, a profunzimii și, în fine, pentru că este primordială.
Întrebarea are cea mai largă cuprindere. Nu se oprește în fața nici unei ființări, de nici un fel. Cuprinde tot ce este ființare, adică nu doar ce este acum în sensul cel mai larg, ci de asemenea ceea ce a fost și ce va fi. Sfera acestei întrebări are limita doar acolo unde nu este niciodată ființare, în Nimic. Tot ceea ce nu este cade sub incidența întrebării, în cele din urmă chiar Nimicul însuși, și nu fiindcă este Ceva, o ființare, din moment ce este obiectul discuției noastre, ci fiindcă «este» Nimicul. Cuprinderea întrebării noastre este atît de largă, încît nu vom putea niciodată să o depășim. Nu întrebăm despre una sau alta ca etape ale ființării, ci din capul locului, despre întreaga ființare sau, cum spuneam, din motive pe care le vom clarifica mai tîrziu, ființarea în întregul ei ca atare.
Fiind, în acest sens, de cea mai largă cuprindere, întrebarea este, apoi, și cea mai profundă. «De ce este ființare...?» De ce, adică din ce cauză? Din ce cauză derivă ființarea? Pe ce temei stă ființarea? Înspre ce se îndreaptă ființarea? Întrebarea nu se adresează unui lucru oarecare din ființare, cum ar fi ființarea aici și acolo, cum ar fi constituită, prin ce poate fi transformată, în ce fel este utilizabilă și multe asemenea. Interogația caută temeiul ființării în măsura în care acesta ființează. A căuta temeiul înseamnă a cerceta în adîncime. Tot ce este pus în întrebare este adus într-o relație cu temeiul. Doar fiindcă se întreabă rămîne deschisă problema dacă acest temei este cu adevărat întemeietor, generator de întemeiere, un temei originar, dacă acest temei refuză un temei, fiind deci abis (Abgrund), dacă nu este nici una nici alta, ci oferă doar o aparență necesară de temei, fiind astfel un temei originar. Oricum ar fi, întrebarea caută hotărîrea în temeiul care întemeiază ființarea să ființeze ca atare, să fie. Acest «de ce?» nu caută pentru ființare cauze care să fie de același fel și din același plan cu ea însăși. Acest «de ce?» nu se mișcă pe o suprafață oarecare și la suprafață, ci pătrunde în sfere aflate «în străfunduri», pînă la ultima limită; este străin de orice superficialitate și ușurătate, tinzînd spre adîncimi; ca cea mai cuprinzătoare, este în același timp cea mai adîncă dintre întrebări.
Ca cea mai cuprinzătoare și mai adîncă, această întrebare este și întrebarea originară. Ce vrem să spunem cu aceasta? Dacă ne gîndim la întrebarea noastră, la toată cuprinderea a ceea ce este în întrebare, ființarea ca atare în întregul ei, ni se întîmplă cu ușurință următorul lucru: întrebînd menținem departe de noi tocmai orice ființare deosebită și individuală. Ne referim la ființare în întregul ei, însă fără vreo preferință deosebită. Doar o singură ființare apare mereu — ciudat! — în prim plan în acest proces de interogație: oamenii care pun această întrebare. Însă nu trebuie să fie vorba despre o ființare individuală deosebită. În sensul cuprinderii ei nelimitate, orice ființare valorează la fel de mult. Un elefant oarecare într-o junglă oarecare din India ființează în aceeași măsură ca și un proces oarecare de ardere chimică pe planeta Marte sau ca orice altceva." (*M. Heidegger*, 1958)

Filozofia ca știință și luminare

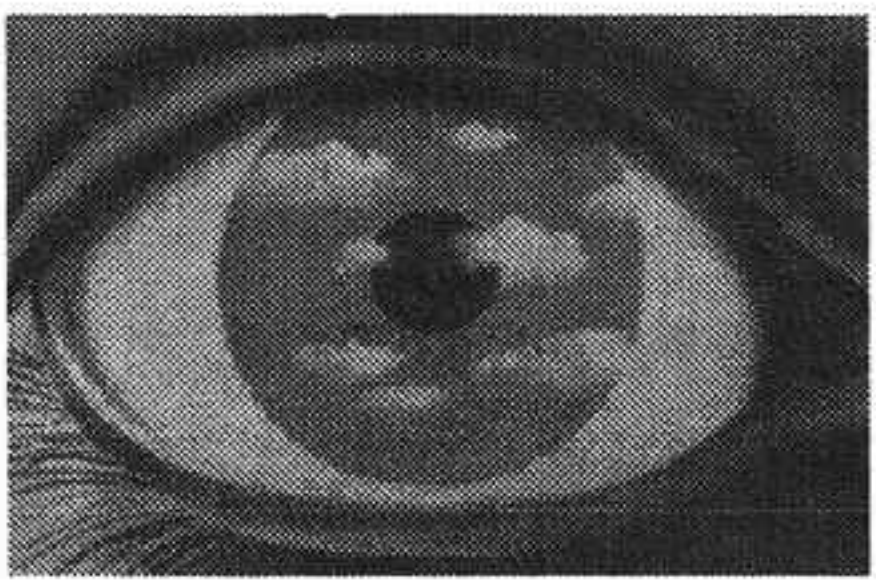
Textul lui Heidegger abordează deja legătura specifică dintre întrebarea privitoare la lume și cea privitoare la subiect. Filozofia se ocupă de locul omului în lume, de relația sa cu ceea ce îl înconjoară, cu cei din jurul său, cu orientarea sa în viață. Particularitatea interogației filozofice constă în aceea că ea se referă la obiect și la subiect și la întregul în care sînt cuprinse ambele. Caracteristica unei orientări de gîndire este dată de centrul ei de greutate.

Astfel, Martens/Schnädelbach fac o distincție între „filozofia ca știință", care favorizează raportarea la obiect, și „filozofia ca luminare", care așază în prim plan raportarea la sine însuși a subiectului.

„Privită ca tip «pur», «filozofia ca știință» este acea filozofie ce rămîne în întregime la obiect și caută, într-o fascinată uitare de sine, să descopere esența obiectului, structurile și legile care îl determină. Faptul că filozofia a apărut la greci ca știință nu în-

C. D. Friedrich, „Femeie în soarele dimineții"

René Magritte, „Falsa oglindă"



seamnă doar că, spre deosebire de mituri și mitologii, caută să nu istorisească simple povești, ci că dorea să cuprindă în concept generalul, necesarul și eternul imuabil al cosmosului; se mai spune despre ea — și asta în primul rînd — că tindea să fie o teorie (grec. theoria = expunere), adică redarea exactă a ceea ce este în sine, fără adăugiri subiective. Acesta este motivul pentru care filozofia greacă pleacă totdeauna de la obiect, interpretînd subiectivitatea celui care cunoaște ca pe un obiect între alte obiecte. «Filozofia ca luminare» se referă, în schimb, la preocuparea de a se analiza, de a se interpreta, de a se cunoaște pe sine însuși a celui care filozofează. Ceea ce deosebește luminarea de știință este tocmai această raportare la sine a subiectului. Din acest motiv, luminarea este mai mult decît o simplă receptare și acumulare de informații. Nu este luminat acela care știe totul, ci acela care poate să raporteze cele știute la el însuși, la înțelegerea sinelui de către el și la interesele sale practice." (*Martens/Schnädelbach*, 1989)

Martens/Schnädelbach adaugă că „luminarea înseamnă o schimbare a celui care a fost luminat efectuată asupra lui însuși", un „proces de autotransformare activă a omului". Această legătură poate fi studiată într-un text programatic al lumii moderne, și anume în eseul lui Immanuel Kant, *Ce este luminarea?* (vezi p. 110)

Este esențială împletirea filozofiei ca știință cu filozofia ca luminare. Știința fără luminare este la fel de dăunătoare ca și luminarea fără știință.

„Pentru ca luminarea să nu rămînă un obiect al preferinței subiective, ea trebuie să fie legată de știință... Însuși obiectul luminării are nevoie de știință; căci rezultatele și judecățile sale pot deveni intersubiectiv valabile și practic utile doar atunci cînd condițiile de valabilitate generală și verificare sînt îndeplinite." (*Idem*)

Această unitate nu este simplă și rămîne o problemă constantă a filozofiei.

„Luminarea ca atare tinde spre pierderea obiectului, a obiectivității și a adevărului; atrage pericolul preferinței subiective și al ezotericii private, care, după cum o demonstrează, nu doar în epoca noastră, constituirea de secte, merge mînă în mînă cu pretenții de conducere autoritară și cu o disponibilitate pentru convingeri individuale. Știința, pe de altă parte, trebuie să se justifice în fața bănuielii de pierdere a subiectului, de pierderea-din-vedere de către omul care se ocupă de știință a binelui, a condițiilor trebuințelor și intereselor sale." (*Ibidem*)

Dimensiunile interogației

În *Logica* sa, Immanuel Kant prezintă o diferențiere și o clasificare a interogațiilor filozofice. Astfel, următoarele întrebări alcătuiesc dimensiunile cîmpului filozofic.

1. Ce	pot	știi?
2. Ce	trebuie	să fac?
3. Ce-mi	este îngăduit	să sper?
4. Ce	este	omul?

Este ușor de văzut că aceste întrebări sînt și întrebările fundamentale ale timpului nostru.

1. În prima întrebare este vorba de posibilitățile și de limitele rațiunii umane. Ne punem întrebări asupra dimensiunilor și certitudinii cunoașterii, despre utilitatea și veridicitatea metodelor cunoașterii. Acestea sînt probleme tratate astăzi de teoria cunoașterii, de logică, de filozofia limbajului și de teoria științei. Problema posibilității și limitelor rațiunii umane are astăzi o importanță deosebită deoarece condițiile noastre de viață se bazează, în cea mai mare parte, pe principiile științei și tehnicii moderne, a căror problematică devine din ce în ce mai evidentă. Datorăm mult științei și tehnicii, însă urmările lor negative devin tot mai vizibile. Problemele sînt serioase; trebuie să reconsiderăm importanța științei și tehnicii, căci nu ne putem permite să lăsăm evoluția lor în voia unui optimism sau pesimism nejustificat. Filozofia este menită să clarifice țelurile, metodele, conceptele fundamentale și interesele istorice ale științelor naturii, științelor sociale și ale științelor spiritului, precum și raporturile lor cu cunoștințele noastre generale și cu alte forme de cunoaștere posibile. Prin urmare, filozofia se deosebește de științe prin aceea că ea nu pune întrebări referitoare la cunoștințe și domenii individuale, ci întrebări referitoare la întreg, la posibilitățile, limitele și pericolele științei moderne. .

2. Cea de-a doua întrebare se referă la stabilirea și la valabilitatea normelor și valorilor. Sînt întrebări străvechi ale eticii, ce trebuie puse din nou în fiecare epocă, și care astăzi trebuie să ia în considerare faptul că progresul științific-tehnic a intrat într-o criză gravă, după cum o arată problematica utilizării noilor tehnologii-cheie (de exemplu, energia atomică sau ingineria genetică), și faptul că în conviețuirea popoarelor și statelor, precum și în societate și în viața individului apar și se confruntă reprezentări ale valorilor diferite. Totuși, etica filozofică nu se referă la moduri de acțiune individuale, ci lămurește problemele ținînd seama de premisele valorii și ale deciziei. Astfel, întrebările „ce vrem?" și „putem face ceea ce vrem?" se leagă și de problema libertății. Ce este libertatea? Cît de liberă este voința? Ce alternative de acțiune avem și cum trebuie să le evaluăm? De aici rezultă alte întrebări: este permis să facem tot ceea ce vrem? Care sînt criteriile care stau la baza deciziilor? La ce norme supraordonate ne putem raporta? Care sînt principiile care justifică aceste norme? De ce trebuie să fim, în fond, morali? Ne este îngăduit să-i obligăm pe alții să fie morali?

3. Dacă primele două întrebări se referă la sferele speciale ale științei și acțiunii, ale teoriei și practicii, cea de-a treia are drept obiect viața în general. Avînd conștiința morții inevitabile, ne punem problema împlinirii vieții. Voi trăi această viață cerînd, revendicînd, ori privind-o ca pe o datorie, avînd conștiința unei misiuni, ori savurînd-o ca pe o desfătare mistuitoare, sau manifestînd gratitudine pentru o mîntuire? Ce perspectivă dau vieții mele și cum o justific? Cum se încadrează perspectiva mea în perspectiva generală? Sînt valabile modelele de viață predominante sau este de maximă importanță să se elaboreze alternative? Care sînt condițiile personale și sociale după care recunosc o viață împlinită? Unde găsesc criteriile? După ce mă pot orienta? Religiile, credința în progres, concepțiile despre viață, utopiile sociale, ficțiunile artistice conțin asemenea viziuni. Am nevoie de ele, cum le verific? Care modele de viață sînt valabile? Credința filozofică în forța crescîndă a rațiunii a fost în istoria recentă nu o dată puternic zdruncinată. Luminarea vieții noastre prin știință și comunicare atotcuprinzătoare, perfecționarea previzibilității și putinței de a domina nu ne determină în același timp să considerăm lumea ca avînd mai mult sens; lipsa de sens rămîne. Pentru unii aceste întrebări devin acute. Sîntem pierduți? Ce ne poate salva? Pentru filozofie, ele devin cu atît mai complicate cu cît ea

încearcă să le explice fără a prelua speranțele de salvare și viziunile asupra sfîrșitului conturate, de exemplu, în religii. În acest fel, filozofia ajunge la limitele posibilităților umane.

4. Ajungem astfel la cea de-a patra întrebare, iar în faptul că primele trei se raportează una la cealaltă, fiind cuprinse toate în cea de-a patra, se vădește caracteristica de bază a filozofiei, și anume aceea de a viza întregul. Problema înțelegerii pe sine însuși a omului devine astăzi mai acută prin faptul că tradiționala concepție despre om ca ființă rațională, ca stăpîn al naturii și ca punct de plecare și țel al evoluției istorice este subminată de îndoieli de principiu cauzate de criza în care se află cunoștințele, acțiunile și speranțele noastre. Problema existenței unei naturi a omului pe care să se poată fundamenta demnitatea persoanei sale este una din problemele antropologiei filozofice.

Limbajul filozofic

Cînd citim textele filozofice tradiționale, remarcăm limbajul specific: doar în cazuri foarte rare gîndirea profundă se poate formula în limbajul uzual. Mai mult chiar, unii filozofi ajung la folosirea unor cuvinte create de ei, cu care cititorul trebuie să se familiarizeze. Există curente filozofice care, după modelul științei, caută să ajungă la o terminologie proprie, în timp ce altele văd în această tendință o reducție periculoasă a gîndirii și rostirii filozofice. Theodor W. Adorno scrie în *Philosophische Terminologie* (*Terminologia fi* gîndită ca o introducere în filozofie:

„Filozofia nu constă doar în corespondența dintre idee și limbaj pe de o parte și obiect pe de altă parte, ci ea are sau își conține obiectul întotdeauna doar prin aceea că trece dincolo de el, că este mai mult decît simplul obiect...; dacă nu s-ar folosi în filozofie nici un singur cuvînt care să spună mai mult decît trebuie să spună acum și numai aici, ar fi într-adevăr imposibil de formulat ceva asemănător cu gîndirea filozofică... Va fi nevoie de dezvoltarea unei sensibilități deosebite în privința limbii care să vă poată lămuri unde anume un cuvînt falsifică ideea prin înțelesul său metaforic sau obține cu vicleșug ceva ce ideea nu poate oferi cu adevărat și unde anume, dimpotrivă, tocmai acest «mai mult» în sine exprimă ceea ce doriți să exprimați." (*Th. W. Adorno*, 1973)

Adorno leagă de toate acestea o caracteristică a filozofiei:

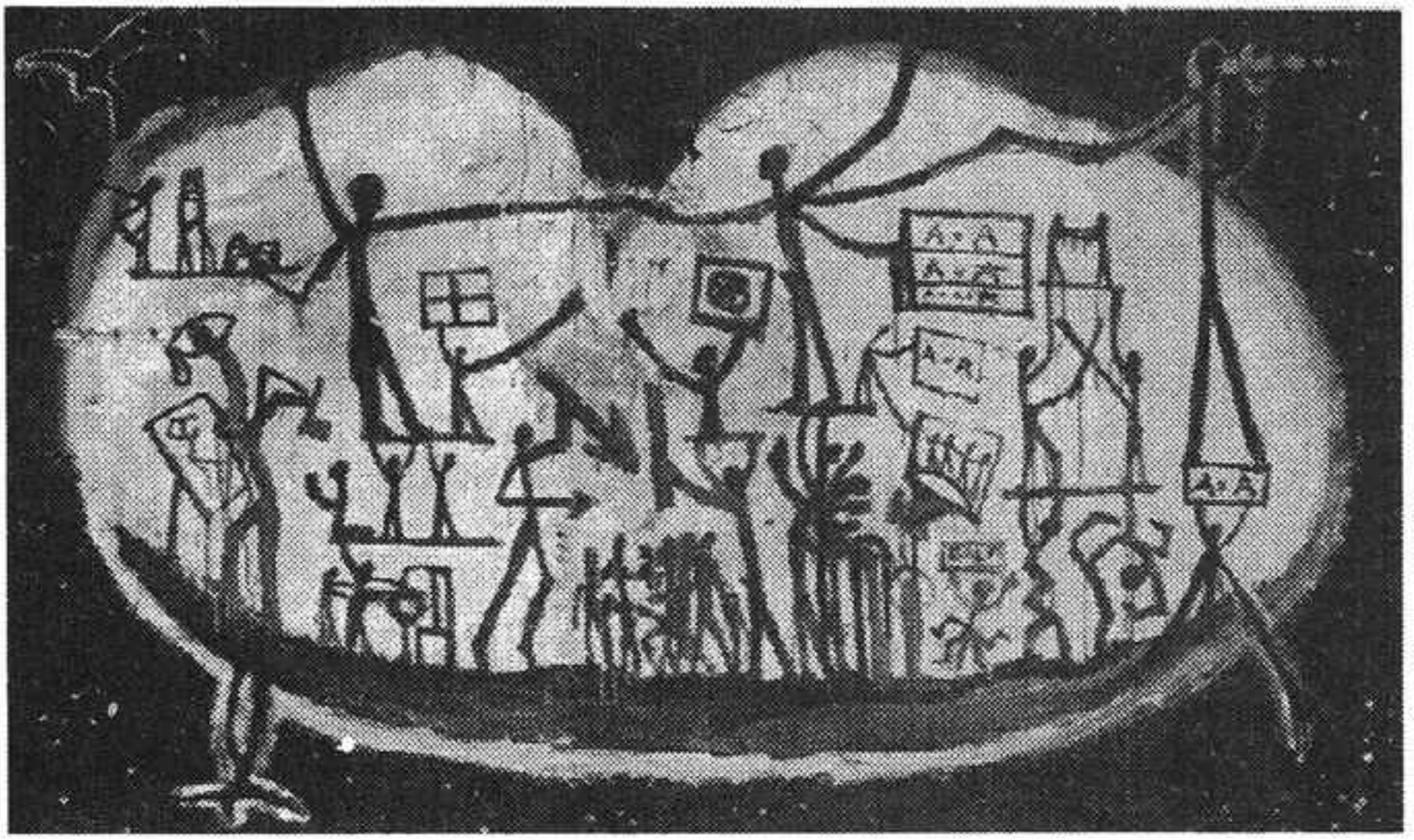
„Filozofia este efortul permanent și oricum disperat de a spune ceva ce, de fapt, nu se poate spune." (*Idem*)

Și explică în continuare:

„Filozofia nu constă doar în calitatea unei conștiințe subiective, transparente pentru sine însăși, ci mai degrabă în faptul că această conștiință întîlnește ceva ce nu este în sine conștiință și pe care se străduiește să și-l însușească; ceva nu se poate dizolva în conștiință, ci este față de clara et distincta perceptio, în sine ceva întunecos... Ar fi vorba, prin urmare, atît de suprema claritate cît și de mai mult întuneric, iar performanța de a dezvolta în identitate aceste două dezideRate ce se contrazic atît de flagrant ar fi, la urma urmei, o definiție acceptabilă a filozofiei." (*Ibidem*)

Filozofia este angrenată și în artă, ca și în știință și în religie, și este în egală măsură diferită de ele. Adorno surprinde corelația și deosebirea dintre limbajul filozofic și cel poetic în felul următor:

„Spre deosebire de artă, filozofia înlocuiește nonconceptualul întotdeauna chiar și numai prin concept sau înlocuiește ceea ce nu poate fi gîndit prin gîndire. Filozofia trăiește, de fapt, doar prin efortul de a rezolva acest paradox, prin încercarea de a transforma ceea ce pare aici o contradicție ireductibilă în așa fel încît să devină totuși ceva posibil; drumul pe care îl parcurge atunci cînd își reflectă într-adevăr numele, și anume drumul de la experiența primordială la obiectivare, deci la teoria filozofică dezvoltată, este, în fond, echivalentul efortului depus de concept de a înlocui momentul nonconceptual și de a-i conferi valabilitate prin esența însăși. Prin urmare, filozofia este întotdeauna un fel de proces de revizuire rațional împotriva raționalității... Dacă în artă adevărul



A. R. Penck, „Imagine asupra lumii"

sau ceea ce este obiectiv sau absclutul devin întru totul expresie, în filozofie, dimpotrivă, expresia devine (cel puțin aceasta este tendința) adevăr. Așa se face că în filozofie, dacă ea nu vrea să se cantoneze în acest paradox de a rosti nerostitul, este cuprins momentul contradicției în mișcare, în dezvoltare; iar această contradicție se află în impulsul ei, în ceea ce ea însăși vrea, și anume de a surprinde prin concept nonconceptualul, de a exprima prin limbaj ceea ce nu se rostește prin limbaj." (*Ibidem*)

Filozofia și viața

În multe locuri din paragrafele anterioare, în special în cadrul explicațiilor la cea de-a treia întrebare a lui Kant, s-a văzut deja că în filozofie nu este vorba de acumularea de cunoștințe, ci și de o îndeletnicire ce-l transformă pe însuși cel care filozofează. Ernst Bloch exprimă acest fapt în mod plastic:

„A merge pe căi greșite înseamnă a rămîne, ca om, neschimbat. O asemenea persoană își schimbă în acest fel numai locul, nu însă și pe sine însăși o dată cu și prin acest loc." (*E. Bloch*, 1975)

Karl Jaspers demonstrează că filozofia, care își pune întrebări asupra necondiționatului (das Unbedingte), trebuie să se desprindă de pămînt:

„Prăbușirea din certitudinile ce s-au dovedit înșelătoare devine putința de a pluti; ceea ce părea un abis devine spațiul însuși al libertății, iar ceea ce părea neant se transformă în locul de unde ființa însăși începe să ne vorbească." (*K. Jaspers*, 1986)

Încă Nietzsche a subliniat că această atitudine nu este simplă:

„Există minți schematice, din acelea care consideră un complex de idei mai adevărat atunci cînd se poate încadra în scheme sau tabele de categorii elaborate dinainte. Autoamăgirile în acest domeniu sînt numeroase, aproape toate marile „sisteme" făcînd parte dintre ele. Prejudecata fundamentală este însă următoarea: că ordinea, claritatea, caracterul sistematic ar fi însușiri ale adevăratei ființări a lucrurilor și că, dimpotrivă, dezordinea, haosul și imprevizibilul apar doar într-o lume falsă sau incomplet cunoscută — ceea ce este o prejudecată morală preluată din faptul că omul sincer, demn de încredere pare un om al ordinii, al maximelor, care în general obișnuiește să fie previzibil și pedant. Doar că nu poate fi dovedit că substanța lucrurilor se comportă după această rețetă a unui funcționar model." (*F. Nietzsche*, 1980)

Karl Jaspers stabilește caracteristicile unui mod de viață filozofic:

„Filozofarea este decizia de a retrezi originea, de a se regăsi pe sine și de a se ajuta cu toate puterile, prin acțiune interioară. Este adevărat că ființarea factică (Dasein) este primul lucru pe care-l atingem: este rezolvarea sarcinilor concrete, a imperativelor cotidiene. Însă voința de a duce o viață filozofică înseamnă să nu găsești mulțumirea în acest cotidian, ci să trăiești experiența transformării muncii și a împlinirii prin atingerea scopurilor în calea spre uitarea de sine și astfel în pierdere și culpă. Mai înseamnă luarea în serios a experienței cu oamenii, a fericirii și umilinței, a reușitei și a eșecului, a întunericului și obscurului, să nu uiți, ci să-ți însușești în adîncul tău, să nu-ți distragi atenția, ci să prelucrezi în interiorul tău, să nu abandonezi, ci să clarifici, acesta este modul de viață filozofic. Poate fi atins pe două căi: în solitudinea meditației, prin orice fel de contemplație, și, pe de altă parte, printre oameni, prin comunicare, în înțelegere reciprocă, în acțiune comună, în discuția și tăcerea comună." (*K. Jaspers*, 1959)

Pornind de la gîndirea lui Socrate și de la enunțul său „Știu că nu știu nimic", Jaspers atribuie o putere de transformare interioară deosebită nu atît cunoștințelor ce pot fi valorificate în mod direct, cît tocmai conștientizării limitelor acestor cunoștințe.

„Pasiunea cunoașterii constă în a ajunge, prin intensificarea supremă, tocmai acolo unde cunoașterea eșuează. În necunoaștere, însă doar în necunoașterea împlinită, dobîndită, se află un izvor de neînlocuit al conștiinței de sine a ființei noastre.
La aceste limite se oprește cunoașterea, nu însă și gîndirea. Cu ceea ce cunosc pot acționa exterior, tehnic, însă necunoașterea face posibilă acțiunea interioară, prin care mă transform pe mine." (*Idem*)

Adorno insistă asupra faptului că filozofia nu poate oferi recomandări pentru o viață fericită, în sensul că nu poate suprima contradicțiile fundamentale ale vieții umane. Ea ar fi mai degrabă o „exigență" decît o consolare:

„Pentru că eu nu cred că putem pretinde gîndirii un pașaport, cerîndu-i — în condițiile în care acest lucru nu este posibil — recomandări pentru o viață corectă; de asemenea, nu cred că i se poate pretinde filozofiei ca ceea ce învățăm sau aflăm prin ea să fie în concordanță cu obligațiile și necesitățile cu care ne întîlnim în propria noastră existență. Spunînd aceasta mă gîndesc la ceva foarte concret. Mi s-a spus în repetate rînduri în semestrele trecute, tocmai de către studenți foarte talentați și responsabili: dacă ceea ce ne spui este adevărat, dacă lucrurile sînt într-adevăr precum ni le înfățișezi, atunci cum să facem față în propria noastră viață profesională? Ne scîrbești de aceasta arătîndu-ne, cum, printr-o interdependență obiectivă a amăgirilor, totul este dinainte trasat și, într-un anume fel, fals... Pe de o parte ar trebui să avem o conștiință care să ne ghideze în viața profesională, pe de altă parte ni se cere și una filozofică, cu toate că cele două se contrazic. La toate acestea nu pot să spun decît: da, așa este, exact așa; iar filozofia care s-ar încumeta să vă spună, consolator, doar cu scopul de a depăși această dificultate, cum se trăiește în mod corect, ar fi de la bun început atît de fixată pe scopurile ei exterioare, heteronome, încît s-ar îndepărta de însuși conceptul de filozofie." (*Th. W. Adorno*, 1973)

Această problemă va trebui lăsată deschisă. Așa cum nu orice demers filozofic țintește să pună la dispoziție mijloace pentru rezolvarea marilor probleme ale acestei lumi, tot așa nu oricine va stărui să-și vadă valoarea tocmai în refuzul unui context direct de valorificare, precum arta. Însă nici o filozofie serioasă nu poate ocoli problema reflectării raportului ei cu teoria și practica.

Felix Droese

„Ceea ce e de intuit ca acționînd asupra realului trebuie să apară el însuși ca fiind real."
(F. W. J. Schelling)

Ce este realitatea?

Original, oglindire, imitație

Parteneri de discuție:
Socrate și Glaucon, un frate al lui Platon

„Vrei atunci să începem a cerceta, pornind de la metoda obișnuită? Noi ne-am obișnuit să stabilim cîte o Idee unică pentru toate multiplele care primesc același nume. Sau nu cunoști aceasta?"
„Ba da."
„Să luăm și acum pe care vrei dintre multiple: spre pildă, dacă dorești, paturile și mesele sînt «multiple»."
„Cum de nu?"
„Dar există două Idei relative la aceste mobile, una a patului, cealaltă a mesei."
„Desigur."
„Dar nu obișnuim să spunem că meșterul fiecăruia dintre cele două feluri de mobilă privește către Idee și că, astfel, unul face paturi, iar celălalt face mese, de care noi ne slujim, și la fel în privința celorlalte obiecte? Căci nici un meșter nu produce Ideea însăși. Cum ar putea, de altfel?"
„În nici un chip."
„Însă vezi ce nume dai meșterului următor."
„Căruia anume?"
„Cel care face toate obiectele pe care le produc toți meseriașii, fiecare în parte."
„Vorbești despre un om grozav și minunat."
„Nu e cazul încă, deoarece degrabă ai să spui mai mult. Căci acest meseriaș e în stare să facă nu doar toate mobilele, ci și toate plantele care cresc din pămînt și produce toate animalele, ca și pe sine, ba, în plus, cerul, pămîntul, zeii și toate cele din cer, ca și cele din Hades, de sub pămînt, pe toate le face!"
„Minune mare e priceperea ăstuia!" — zise.
„Nu mă crezi? — am întrebat eu. Spune, socoți că un astfel de meșter nu există deloc, sau că într-un anume fel ar putea exista un făcător al tuturor acestora, dar că, în alt fel, nu? Ori nu știi că tu însuți ai putea, într-un anume fel, să faci toate acestea?"
„Și care este acest fel?" — întrebă el.
„Nu e greu — am spus eu — ci, se poate produce repede și în multe feluri, dar cel mai repede este dacă vrei să iei o oglindă și să o porți pretutindeni. Vei face repede soarele și ceea ce e în cer, pămîntul, te vei face repede și pe tine, ca și celelalte animale, lucrurile, plantele și tot ceea ce spuneam adineaori."
„Da, — zise — dar acestea sînt aparente, nu există în realitate!"
„Perfect, — am spus eu— pui degetul pe rană. Cred că și pictorul este meșterul unor astfel de /obiecte aparente/. Nu-i așa?"
„Cum să nu?"
„Însă vei spune că pictorul nu obține ca ceea ce face să fie adevărat, deși, într-un fel, și pictorul produce un pat. Sau nu?"
„Da, el produce un pat aparent."
„Dar ce face meșterul de paturi? Oare nu spuneai adineaori că el nu face Ideea, despre care afirmăm că este ceea ce este Patul, ci doar un pat oarecare?"
„Spuneam."
„Însă dacă el nu face ceea-ce-este, nu ar putea produce realul, ci ceva asemănător cu el, dar care nu este realul. Iar dacă cineva ar susține că lucrul meșterului de paturi, ori al altui meseriaș este întru totul real, există riscul ca el să nu spună adevărul?"
„Nu — vorbi el — celor ce zăbovesc asupra unor astfel de probleme li s-ar părea că spune adevărul."
„Să nu ne mirăm, așadar, dacă și chestiunea asta apare cam întunecată în raport cu adevărul."
„Să nu ne mirăm."
„Vrei așadar ca, bizuindu-ne pe acestea, să căutăm ce este imitatorul despre care vorbeam?"
„Dacă dorești" — zise.
„Așadar, iată: sînt trei paturi: unul, patul din firea lucrurilor, despre care am putea spune — cred — că un zeu l-a făcut. Sau altcineva oare?"
„Cine altul?"
„Al doilea este cel pe care l-a confecționat dulgherul."
„Da" — zise.
„Ultimul — pe care l-a confecționat pictorul, nu?"
„Bun."

„Deci pictor, meșter de paturi, zeu — aceștia sînt cei trei «diriguitori» ai celor trei tipuri de paturi."
„Da, sînt trei."
„Zeul, fie că n-a dorit, fie că o necesitate l-a silit să nu producă mai mult decît un singur pat în firea lucrurilor, astfel a făcut doar unul singur, pe acela care *este* Pat. Două de acest fel sau mai multe nu ar fi putut fi sădite în ființă de către zeu, nici nu e cu putință să crească din ființă."
„Cum așa?"
„Fiindcă — am spus eu — dacă ar fi produs, fie și două, iarăși ar fi apărut unul singur, acela a cărui formă ar avea-o ambele paturi; și ar fi acela, și nu cele două, lucrul care este Pat."
„Just."
„Știind Zeul, cred, aceasta și voind să fie făcătorul adevărat al adevăratului Pat și nu al unui pat oarecare, nici să fie un oarecare meșter de paturi, a înființat un singur Pat în firea lucrurilor."
„Verosimil."
„Voiești să-l numim pe Zeu «înființător», ori cumva asemănător?"
„E îndreptățit — zise — de vreme ce el a făcut și aceasta și altele în chip firesc."
„Dar ce să spunem despre dulgher? Oare nu că este un meșter de paturi?"
„Ba da."
„Dar oare și pictorul este un meșter și un făuritor al aceluiași lucru?"
„Defel."
„Dar ce anume spui că este el în raport cu patul?"
„Mi se pare că cel mai potrivit este să-l numim «imitator al lucrului» produs de ceilalți."
„Bine — am zis eu. Numești imitator pe cel ce aparține celei de-a treia generații pornind de la fire?"
„Chiar așa."
„Atunci și făcătorul de tragedii va avea această calitate, dacă este adevărat că el este un imitator; el vine în al treilea rînd pornind de la rege și adevăr, și la fel și ceilalți imitatori."
„Așa s-ar zice."
„Am căzut de acord asupra imitatorului. Dar mai spune-mi ceva în legătură cu pictorul: oare crezi că el încearcă să imite fiecare dintre entitățile lăsate prin fire sau, mai degrabă, obiectele confecționate de către meșteri?"
„Pe cele ale meșterilor" — spuse.
„Dar oare în felul în care ele sînt, sau în felui în care ele par? Mai fă și distincția aceasta!"
„Cum adică?"
„Iată cum: patul, fie că îl privești dintr-o parte, din față, ori altminteri, se deosebește de sine însuși? Sau cumva, deși nu presupune nici o deosebire, pare a fi diferit? Și cu restul lucrurilor la fel."
„Da, pare diferit, fără să fie."
„Atunci, examinează și acest aspect: spre care din două se îndreaptă acțiunea picturii, relativ la fiecare obiect /pictat/ în parte? Se referă imitația la ceea-ce-este în felul în care este, sau la ceea-ce-pare, în felul în care pare? Este ea o imitație a adevărului, sau a unei iluzii?"
„A unei iluzii" — răspunse el.
„Departe de adevăr se află, deci, imitația, și, pe cît se pare, de aceea le produce ea pe toate, fiindcă surprinde puțin din fiece lucru și acest puțin este o iluzie. De exemplu, pictorul — spunem — ne va picta un cizmar, un dulgher, pe ceilalți meșteri, fără să aibă habar de vreuna din meseriile acestea. Și totuși pe copii și pe oamenii fără minte i-ar putea înșela — dacă ar fi un bun pictor — după ce ar picta un dulgher și li l-ar arăta de la distanță, dîndu-le impresia că acolo ar fi un dulgher adevărat." (Platon, *Republica*)

Ceea-ce-este, ceea ce numim în limbajul uzual realitate nu este pentru Platon realitatea adevărată, deoarece este supusă schimbării. Felul în care percepem lucrurile depinde, de exemplu, de situația în care ne găsim. Platon caută ceva imuabil, neschimbat, etern, caută absolutul însuși, și pe acesta îl găsește în **Idee**.
Astfel, ideea de masă este masa în sine. O masă existentă în realitate nu este ceva ce-este, ci doar ceva asemănător cu ceea-ce-este, o oglindire (imagine) a ceea-ce-este, căci ceea-ce-este cu adevărat este propriu doar ideilor. Imaginea unei asemenea mese este departe de realitate, căci este doar o imitare a unui fenomen. Așa cum lucrurile pe care le vedem în oglindă sînt doar imagini ale obiectelor existente, vizibile, tot așa, aceste obiecte înseși sînt doar oglindirile unei alte realități, ale adevăratei realități, tocmai **oglindiri ale Ideii**.
Pentru a putea vorbi, de exemplu, de dreptate, trebuie, conform lui Platon, să existe o idee de dreptate, căci tot ceea ce oamenii înțeleg prin dreptate, tot ceea ce e considerat drept este mereu relativ față de conceptul de dreptate absolută, de dreptate în sine, iar orice mod drept de a acționa este o oglindire a acestuia.
Dacă vrem să ajungem la cunoașterea adevărului și a realității trebuie să de-

păşim experienţa lumii sensibile şi să ajungem de la vizibil la **inteligibil**. Există multe lucruri drepte, frumoase şi bune, dar la tot ceea ce tocmai am stabilit drept multiplu raportăm

„o Idee unică (...) şi afirmăm că lucrurile multiple sînt văzute, dar nu şi gîndite; ideile sînt gîndite, dar nu şi văzute." (*Idem*)

Platon deosebeşte „două principii distincte", vizibilul sau **sensibilul** şi **inteligibilul**. În timp ce sensibilul se întemeiază pe presupuneri şi credinţă, la inteligibil se ajunge prin raţiune şi judecată. Raţiunea

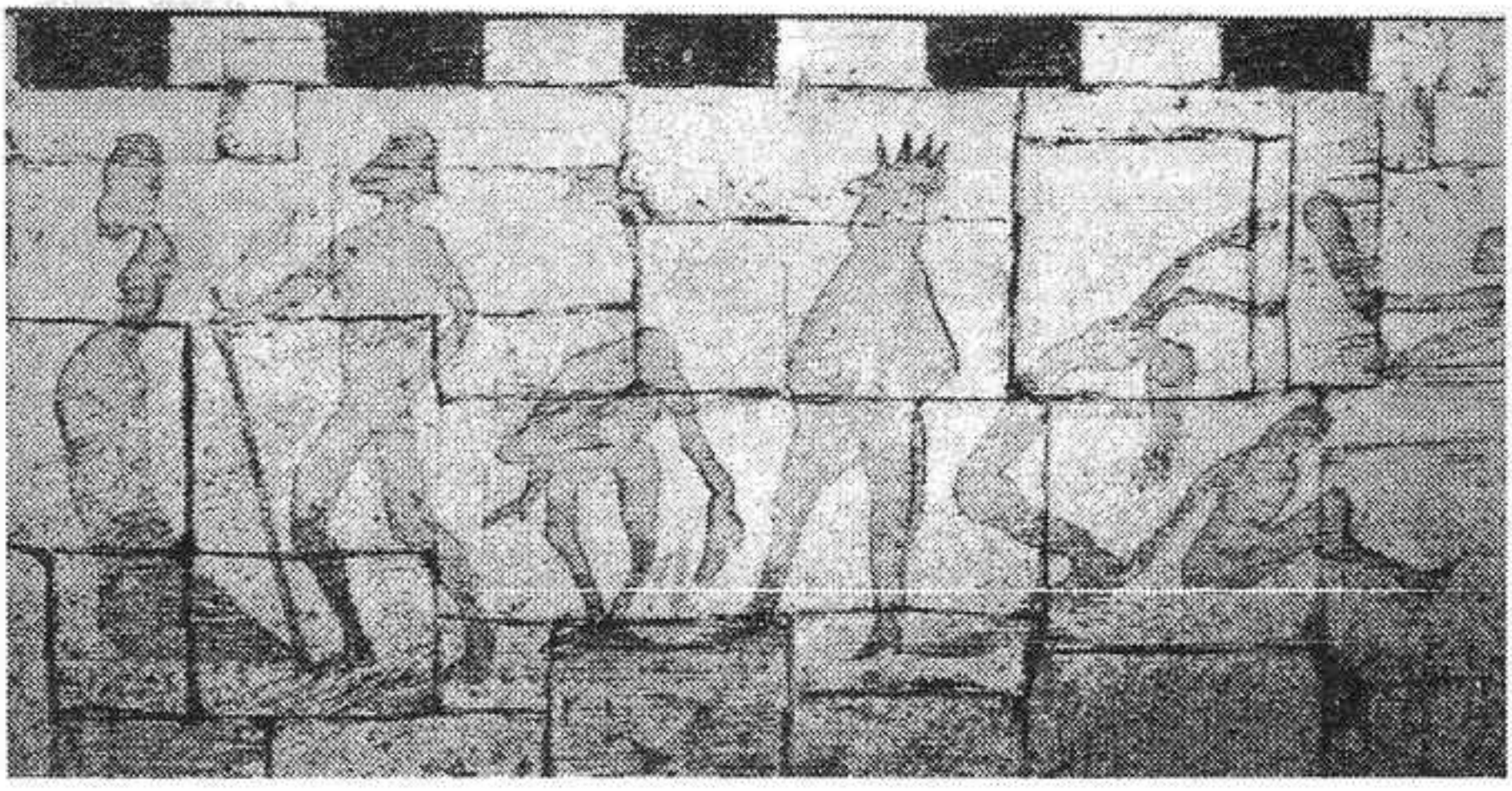
„are contact cu cealaltă diviziune a inteligibilului prin puterea dialecticii; ea nu socoteşte «postulatele» drept principii, ci drept ceea ce, în realitate, sînt: mijloace de a ataca, de a aborda ceva, pentru ca, mergînd pînă la ceea ce nu este postulat, la principiul tuturor, intrînd în contact cu acesta şi apoi, avînd de-a face, din nou, cu acele entităţi ce ţin de acesta, să coboare astfel către capăt, fără să se slujească de vreun obiect sensibil, ci doar de Ideile ca atare, pentru ele însele şi prin ele şi să încheie, îndreptîndu-se spre Idei." (*Ibidem*)

Omul este prizonierul percepţiilor, căci el ia datul sensibil drept ceea-ce-fiinţează. El trebuie eliberat din acest prizonierat. Drumul de la obişnuinţă la cunoaşterea ştiinţifică şi mai ales la cea filozofică se parcurge treptat. Platon încearcă să descrie în parabola peşterii acest drum al omului de la necunoaştere la cunoaştere.

Parabola peşterii

„(...) iată mai mulţi oameni aflaţi într-o încăpere subpămînteană, ca într-o peşteră, al cărei drum de intrare dă spre lumină, drum lung faţă de /lungimea/ întregului peşterii. În această încăpere ei se găsesc, încă din copilărie, cu picioarele şi grumazurile legate, astfel încît trebuie să stea locului şi să privească doar înainte, fără să poată să-şi rotească capetele din pricina legăturilor. Lumină le vine de sus şi de departe, de la un foc aprins înapoia lor; iar între foc şi oamenii legaţi este un drum aşezat mai sus, de-a lungul căruia, iată, e zidit un mic perete, aşa cum este paravanul scamatorilor, pus dinaintea celor ce privesc, deasupra căruia îşi arată ei scamatoriile..."
„Văd" — spuse el.
„... mai încearcă să vezi şi că, de-a lungul acestui perete, nişte oameni poartă felurite obiecte care depăşesc în înălţime zidul, mai poartă şi statui de oameni ca şi alte făpturi de piatră sau lemn, lucrate în chipul cel mai divers. Iar dintre cei care le poartă, unii, cum e şi firesc, scot sunete, alţii păstrează tăcerea."
„Ciudată imagine şi ciudaţi sînt oamenii legaţi!"
„Sînt asemănători nouă — am spus. Căci crezi că astfel de oameni au văzut, mai întîi, din ei înşişi, cît şi din soţii lor, altceva decît umbrele care cad, aruncate de foc, pe zidul dinaintea lor?"

Alfred Kubin, „Umbre"



„Cum ar putea vedea altceva — spuse el — dacă întreaga viață sînt siliți să-și țină capetele nemișcate?"
„Dar ce ar putea vedea din obiectele purtate? Oare nu tot același lucru?"
„Bun, și?"
„Iar dacă ei ar fi în stare să stea de vorbă unii cu alții, nu crezi că oamenii noștri ar socoti că, numind aceste umbre, pe care le văd, ei numesc realitatea?"
„Necesar."
„Și ce-ar face dacă zidul de dinainte al închisorii ar avea un ecou? Cînd vreunul dintre cei ce trec ar emite vreun sunet, crezi că ei ar socoti emisiunea sunetelor ca fiind iscată de altceva, în afara umbrei ce le trece pe dinainte?"
„Pe Zeus, — răspunse el — nu cred!"
„În general, deci — am spus eu — asemenea oameni nu ar putea lua drept adevăr decît umbrele lucrurilor."
„E cu totul obligatoriu."
„Privește acum în ce fel ar putea fi dezlegarea lor din lanțuri și vindecarea de lipsa lor de minte, dacă așa ceva le-ar sta în fire: atunci cînd vreunul dintre ei s-ar pomeni dezlegat și silit, deodată, să se ridice, să-și rotească grumazul, să umble și să privească spre lumină, făcînd el toate acestea, ar resimți tot felul de dureri, iar din pricina strălucirii focului n-ar putea privi acele obiecte, ale căror umbre le văzuse mai înainte. Ce crezi că ar zice, dacă cineva i-ar spune că ceea ce văzuse mai înainte erau deșertăciuni, dar că acum se află mai aproape de ceea-ce-este și că, întors către ceea-ce-este în mai mare măsură, vede mai conform cu adevărul? În plus, dacă, arătîndu-i-l pe fiecare dintre obiectele purtate, l-ar sili, prin întrebări, să răspundă ce anume este lucrul respectiv? Nu crezi că el s-ar putea afla în încurcătură și că ar putea socoti că cele văzute mai înainte erau mai adevărate decît cele arătate acum?"
„Ba da."
„Iar dacă l-ar sili să privească spre lumina însăși, nu crezi că l-ar durea ochii și că ar da fuga îndărăt, întorcîndu-se spre acele lucruri pe care poate să le vadă și le-ar socoti pe acestea, în fapt, mai sigure decît cele arătate?"
„Chiar așa!"
„Dar dacă cineva l-ar smulge cu forța din locuința aceasta, ducîndu-l pe un suiș greu și pieptiș, nedîndu-i drumul pînă ce nu l-ar fi tras la lumina soarelui, oare nu ar suferi și nu s-ar mînia că e tras? Iar cînd ar ieși la soare, nu i s-ar umple ochii de strălucire, astfel încît nu ar putea vedea nimic din lucrurile socotite acum adevărate?"
„N-ar putea, cel puțin îndată, să le vadă!" — grăi el. (Platon, *Republica*)

Oamenii care au parcurs drumul ieșirii din peșteră trebuie să se obișnuiască mai întîi cu noile condiții. Lumina cu care ei nu sînt deprinși nu permite decît o adaptare treptată la universul ideilor, al inteligibilului. Platon îi îndeamnă pe oamenii ce se află în lumea superioară să nu rămînă în contemplație, ci să coboare înapoi în peșteră („de la acest spectacol divin" la „valea plîngerii a oamenilor"). Acolo, cel care vede (cel care cunoaște) nu va regăsi imediat — orbit de lumină — mediul familiar: „încă pe jumătate orb și încă neobișnuit cu întunericul din jur", el percepe lumea cîndva cunoscută ca pe ceva straniu, dubios.
Celui ce cunoaște (filozofului) i se aplică stigmatul (semnul) celui „lipsit de simț practic", „străin de viață". Se rîde de el, în anumite condiții este amenințat și chiar condamnat la moarte (ca, de exemplu, Socrate, Galilei, Giordano Bruno).
A ști nu înseamnă însă pur și simplu a recunoaște ceea ce este, ci a înțelege ceea ce este bun. Cunoașterea se îndreaptă mai ales înspre **ideea de bine**. Ideile formează un sistem ordonat, iar principiul acestui sistem este ideea de bine; ea asigură unitatea.
Abia prin ideea de bine cunoașterea devine utilă. Tot astfel, dreptatea are nevoie de ideea de bine fără de care toate normele rămîn ambigue. Abia premisa unei realități a idealității face posibilă filozofia, căci ideile sînt obiectul ei de discuție.
Controversa privind concepția ideală sau reală a realității este tema centrală a filozofiei apusene. Simplificînd, vedem că este vorba de chestiunea dacă Ființa trebuie înțeleasă ca idee sau gînd, ori ca fenomen natural fizic, respectiv ca un dat. Pentru multe teorii filozofice, de exemplu pentru materialismul dialectic (vezi pp. 137 ș.urm.), au fost hotărîtoare delimitările dintre cele două direcții opuse de gîndire.
Desprinsă de această controversă ce a traversat toată istoria filozofiei, o nouă problemă a realității a apărut în secolul al XX-lea.

Realitatea ca reproducere

Realitatea ca imagine a imaginilor

Cu omul peșterii, pentru care umbrele (imaginile) sînt realitate, se poate compara și omul zilelor noastre, căruia realitatea i se prezintă tot sub formă de imagini: în reviste, pe afișe, pe ecranele cinematografelor și ale televizoarelor. În „peștera particulară", el a devenit un „sihastru de masă".
Günther Anders evocă, în *Antichitatea omului*, în legătură cu ceea ce el numește „analfabetism postliterar", „valul global de imagini" de astăzi:

„Faptul că omul de astăzi este pretutindeni invitat să privească imagini ale lumii, deci să participe, aparent, la întreaga lume (respectiv la ceea ce ar trebui să însemne «întreaga» lume) prin toate mijloacele tehnicilor de reproducere: reviste ilustrate, filme, emisiuni de televiziune; faptul că este invitat cu atît mai multă generozitate cu cît i se permite mai puțin să cunoască raporturile din lume, cu cît este acceptat mai puțin la luarea deciziilor majore în lume; faptul că i se «acoperă ochii», după cum se spune într-un basm din Insulele Moluce; faptul că i se dă să vadă cu atît mai mult cu cît este lăsat să vorbească mai puțin; faptul că «iconomania» la care a fost adus prin această inundare sistematică cu imagini are astăzi toate acele caracteristici neplăcute ale voyeurismului pe care le asociem într-un sens mai limitat acestui concept; faptul că imaginile, mai cu seamă atunci cînd copleșesc lumea, poartă în ele pericolul de a deveni instrumente ale idiotizării pentru că nu arată, spre deosebire de texte, interconexiuni, ci mereu doar felii rupte din lume: deci arătînd lumea, o ascund." (*G. Anders*, 1983 a)

Realitatea ne este adusă în casă, în parte chiar „în direct" („live"); așa încît nici nu ne mai punem problema realității.

„Însă trebuie să ne-o punem. În multiplicarea zilnică a lumii prin fotografie și tipar, prin televiziune și film, realitatea înscenată se amestecă pînă la confuzia completă cu redarea evenimentelor în sine; fragmente sînt înfățișate drept procesul întreg sau sînt puse în alt context, fotografiile sînt ridicate la rang de dovezi; se creează perspective forțate, planurile individuale ale realității se suprapun și se interpretează reciproc; invizibilul devine vizibil (iar ceea ce ne frige degetele este aruncat la o parte)." (*B. Brock*, 1977)

Mijloacele de informare în masă confecționează **o realitate preparată**, manipulată, **un șablon**.

„Este recunoscut ca principiu de producție că șabloanele sînt eficiente la maximum doar atunci cînd sînt asezonate cu un maximum de realism; aproape că nu există revistă ilustrată, film și, în mod sigur, jurnal de actualități care să nu respecte acest principiu. Nu trăim în epoca suprarealismului, ci în cea a pseudorealismului; în epoca în care se minte — și unde nu se minte? — minciunile nu mai sînt tipărite, ci efectiv fotografiate. Mediul fotografiei este atît de veridic, atît de «obiectiv», încît poate să absoarbă mai mult neadevăr și poate să-și permită mai multe minciuni decît oricare altul anterior. Prin urmare, cine dorește să transforme realitatea în șablon, deghizează în mod realist șablonul prin intermediul fotografiei[1]. Pentru a putea face asta însă, pentru a putea masca realitatea cu o pretinsă imagine a realității este totuși nevoie de o imagine specială a realului, de o imagine suprareală (am putea spune suprarealistă), în tot cazul de una care să ia ochii, pe scurt de imaginea de senzație care, deși în anumite condiții poate fi adevărată în sine, este tocmai de aceea complet neadevărată pentru că maschează și pentru că, împreună cu alte imagini de senzație, contribuie la acea imagine globală a lumii, căreia, în realitate, nu-i corespunde nimic. De aceea, senzaționalul devine întruchipare a realității tocmai acolo unde trebuie construite șabloane. Senzaționalul aparține esențialmente șablonului; și nu doar pentru că îi servește drept acoperire și mască, ci și fiindcă senzaționalul tinde să devină șablon. Pentru că nu există nimic mai stereotip decît așa-zisa noutate cotidiană și nimic care să se asemene ultramisterioasei crime de ieri

Günther Anders s-a născut în 1902 la Bratislava. Unul dintre inițiatorii mișcării antiatomice. În timpul regimului național-socialist a trăit în Statele Unite. La sfîrșitul celui de-al doilea război mondial s-a stabilit la Viena. Lucrare principală: *Antichitatea omului*.

[1] Termenul de „fotografie" include, în terminologia autorului, toate tehnicile de preluare și transmitere a imaginii, deci și televiziunea, cinematografia etc. (*N.t.*)

ca ultramisterioasa crimă de azi." (*G. Anders,* 1983 a)

Aceasta înseamnă că **realul** însuși este înlocuit cu **embleme ale realului**.

„Dacă evenimentul în forma reproducerii sale devine, din punct de vedere social, mai important decît în forma sa originală, atunci originalul trebuie să fie conform reproducerii sale, iar evenimentul să devină, prin urmare, o simplă matrice a reproducerii sale." (*Idem*)

Realul devine oglindirea propriilor sale imagini, materialul brut al evenimentelor.

„De aceea se încearcă o cultivare a acestora, se încearcă deci să se dirijeze întîmplările în așa fel încît să se potrivească funcției lor de produse «de gata» și să li se dea cît mai curînd posibil sau chiar de la bun început capacitatea optimă de reproducere; prin urmare se caută ca ele să poată servi, fără dificultate, drept suport propriilor lor reproduceri. Realul — așa-zisul model — trebuie deci să corespundă eventualelor sale oglindiri, să fie refăcut după imaginea reproducerii sale. Evenimentele cotidiene trebuie să fie aidoma copiilor lor, precedîndu-le. Într-adevăr există deja nenumărate întîmplări care au loc așa cum au loc doar pentru a se putea face emisiuni, ba chiar și dintre acelea care au loc doar fiindcă este dorită sau necesară o emisiune. Unde se sfîrșește realitatea și unde începe jocul, în asemenea cazuri nu se mai poate discerne. A întreba unde se sfîrșește realitatea și unde începe aparența înseamnă a pune problema în mod greșit: căci radioul și ecranul și consumul de himere sînt realități sociale de asemenea anvergură încît rivalizează cu majoritatea celorlalte realități de astăzi, stabilind ele însele «ce este adevărat», «cum se întîmplă cu adevărat». Rîndurile lui Karl Kraus, în care el credea că sancționează un scandal: «La început a fost presa și apoi a apărut lumea» au devenit deja inofensive. Căci astăzi ar trebui să spunem: «La început a fost emisiunea, pentru ea a apărut lumea».
În cea mai mare parte, «realul original» de astăzi nu mai este altceva decît pretextul copiilor sale. Iar contemporanul nostru, devenit el însuși copie, este tot atît de puțin tentat să participe cu adevărat la asemenea «originale» cum este tentat cititorul să ajungă la matrița de plumb a paginii cărții sau locuitorul peșterii lui Platon să atingă Ideea." (*Ibidem*)

Dacă însă cineva ar încerca să se desprindă de această iluzie,

„ar renunța rapid pentru a se întoarce, complet înșelat. Căci în afara ei n-ar mai găsi decît modelele acelor imagini care ar fi urmat să-i modeleze sufletul după un șablon, nimic altceva decît modelele create după aceste imagini, nimic altceva decît matrițele necesare confecționării matrițelor. Și, întrebat care este de fapt situația realului, ar răspunde că menirea acestuia nu ar mai fi decît aceea de a deveni real în nonrealitatea copiilor lui." (*Ibidem*)

Vezi Anexa la p. 278.

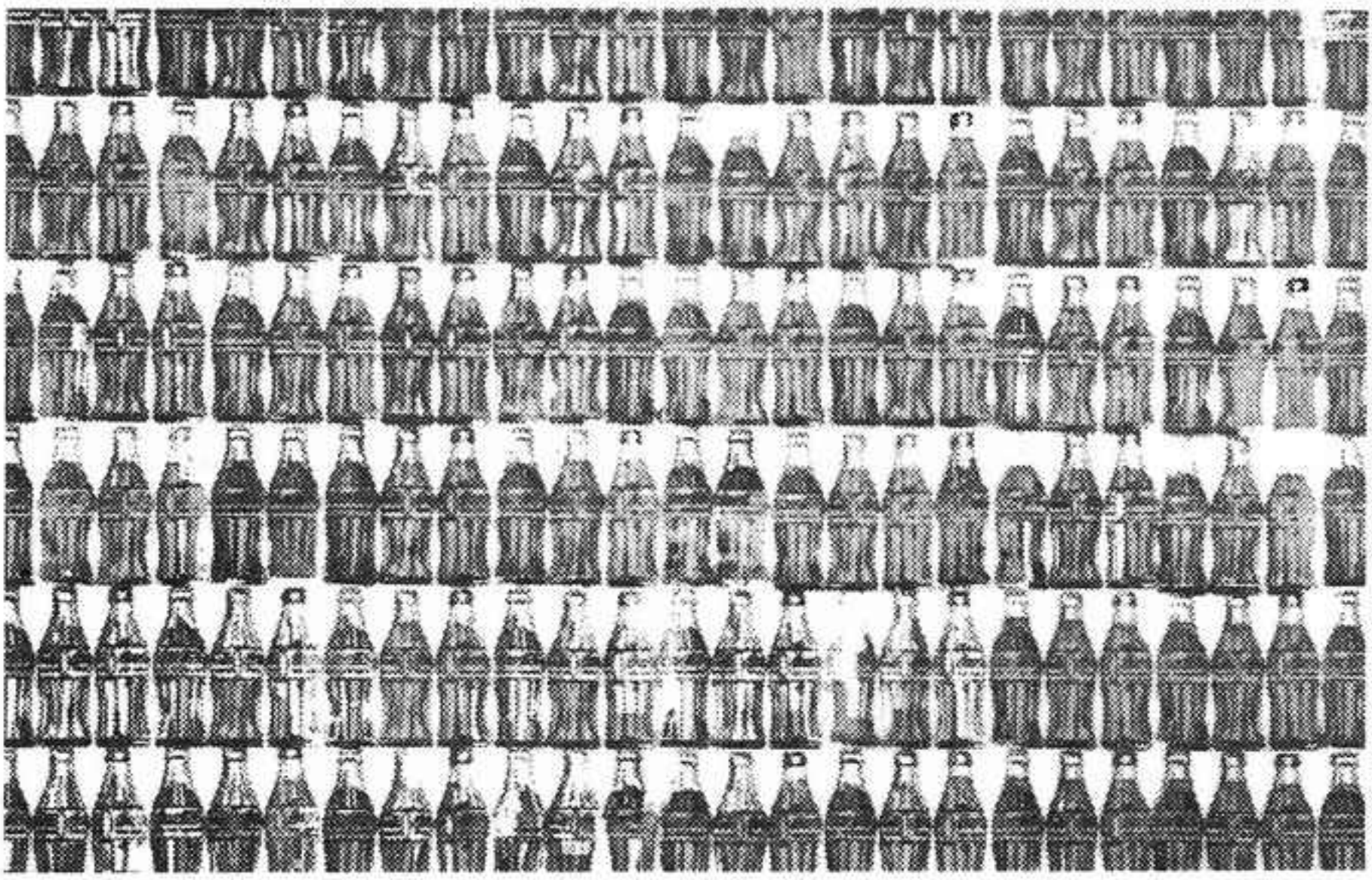
Industria culturii ca himeră

De o importanță decisivă pentru menținerea **contextului înșelător** sînt produsele **industriei culturale** (filme, emisiuni de divertisment de la televiziune, spectacole televizate și muzicaluri), ale căror producție și distribuire se orientează după criterii economice. Industria culturală îl pune pe consumator în fața unui val de imagini, informații, spoturi publicitare etc., al căror scop este **instituirea unui model dominant** prin intermediul transmiterii unei „conștiințe fericite", care se orientează după sistemul de concepte al societății.

„Efectul general al industriei culturale este cel al unei contrainstruiri; în cadrul ei... instruirea, adică dominarea progresivă a naturii prin intermediul tehnicii, devine o înșelare în masă, un mijloc de încătușare a conștiinței. Ea împiedică formarea indivizilor autonomi, independenți și capabili de a judeca și de a lua decizii în mod conștient. Aceștia însă ar fi premisa pentru o societate democratică, ce se poate dezvolta și menține doar prin indivizi responsabili." (*M. Horkheimer, Th. W. Adorno,* 1971)

O funcție centrală în cadrul acestui **proces de manipulare** cuprinzător îl ocupă televiziunea; ea este considerată instrumentul ideal pentru satisfacerea necesității bunului simț, care asigură o uniformizare absolută.

„A fost pornit un proces de nivelare care distruge tot ce este autentic și deosebit. Centrul și-a ridicat modelele la rangul de normă; iar această normă nu este altceva decît cea a industrializării moderne care nu se mulțumește cu ceea ce consumă consumatorul, ci începe să pretindă că n-ar trebui să existe o altă ideologie decît cea a consumului. Un



Andy Warhol
Imagini ale consumului: Mijloacele de comunicare în masă produc în mod continuu șabloane golite de orice conținut personal. Fotografii, afișe și comicsuri au creat o nouă realitate vizuală.

hedonism[1] neosecular, care a uitat, fără să știe, de toate valorile umaniste și care s-a înstrăinat, fără să știe, de orice știință umanistă...

Responsabilitatea televiziunii în acest proces este imensă. Nu fiindcă ar fi «un mijloc tehnic de informare în masă», ci pentru că este instrument și purtător al dominației. Televiziunea nu este doar o instituție care transmite știrile, este și un centru de prelucrare a știrilor. Este locul unde se concretizează o mentalitate care altfel nu s-ar putea răspîndi. Nicăieri altundeva spiritul noii forme a dominației nu se înfățișează atît de concret ca în spiritul televiziunii." (*P. P. Pasolini*, 1988)

Alt efect al televiziunii este **izolarea** tot mai mare.

„A apărut tipul sihastrului de masă; și acum stau, milioane de exemplare, fiecare izolat

Theodor W. Adorno s-a născut în 1903 la Frankfurt. Studii de filozofie, psihologie, sociologie și muzică la Frankfurt, studii de componistică la Viena cu Alban Berg. În 1938 emigrează în America și se stabilește la New York. Din 1949 profesor la Frankfurt și director al Institutului de Cercetări Sociologice. Opere: *Kierkegaard. Construcția esteticului* (1933), *Dialectica iluminismului* (împreună cu Max Horkheimer, 1947), *Filozofia muzicii noi* (1949), *Minima Moralia* (1951), *Dialectica negativă* (1966), *Teoria estetică* (editată de G. Adomo și R. Tiedemann).

Herbert Marcuse s-a născut în 1898 la Berlin. Studii de filozofie la Freiburg (cu Husserl, Heidegger). A emigrat în America, unde a jucat un rol important în timpul revoltei studențești din 1968. A murit în 1979 la Berlin. Opere: *Structura instinctelor și societatea* (1965), *Omul unidimensional* (1967), *Cercetare asupra eliberării* (1969).

Pier Paolo Pasolini s-a născut în 1922 la Bologna. A publicat poezii și romane. La jumătatea anilor '50 a început să facă film (*Accatone, Oedip Rege, Teorema, Medea, Cele 120 de zile ale Sodomei*). A criticat sistemul social italian. În 1975 s-a sinucis la Roma.

Max Horkheimer s-a născut în 1895 la Stuttgart. Din 1930 — director al Institutului de Cercetări Sociologice din Frankfurt, institut devenit ulterior *Centrul Teoriei criticii* sau *Școala de la Frankfurt*. A murit în 1973 la Nümberg. Opere principale: *Critica rațiunii instrumentale* (1947), *Dialectica Iluminismului* (împreună cu Th. W. Adomo, 1947).

---

[1] hedonism: concepție a filozofiei grecești conform căreia plăcerea (gr. hedoné) este scopul suprem al aspirațiilor umane.

de celălalt și totuși fiecare aidoma celuilalt, izolați în chiliile lor." (*G. Anders*, 1983 a)

Acest proces al uniformizării poate fi privit ca un semn distinctiv al societății capitalismului tîrziu.

„Așa cum fiecare familie cu un anumit venit cheltuiește același procentaj pe locuință, cinematograf, țigări, exact cum indică statistica, tot așa temele sînt... schematizate. Dacă se întîlnesc duminicile sau în timpul unei călătorii în restaurante..., vizitatorii constată că, o dată cu izolarea progresivă, ajung să se asemene unii altora tot mai mult. Comunicarea efectuează unformizarea oamenilor prin izolarea lor." (*M. Horkheimer, Th. W. Adorno*, 1971)

Această predominare a unei nonlibertăți confortabile și lipsite de fricțiuni în universul închis al **„societății unidimensionale"** (*H. Marcuse*) nu permite un comportament care să se abată de la normă, o disensiune. Indivizilor care se opun acestui nivel uniform cultural și social (de exemplu, prin asumarea unei subculturi) li se aplică eticheta ridicolului, a parazitismului, a patologicului.

„Refuzul mental și afectiv de a «participa» apare drept neurotic." (*H. Marcuse*)

„Obiectul rîsetelor este... excentricul, care tot mai îndrăznește încă să gîndească autonom." (*M. Horkheimer*)

Persoanele care „toarnă nisip în angrenaj" (*M. Foucault*) necesită un tratament special:

„Dacă individul nu funcționează constant, este anormal, și nu imoral; acesta are nevoie de tratament medical, de reparații." (*M. Horkheimer*)

Hiperreal și imaginar

Sociologul francez Jean Baudrillard descrie perfecta **irealitate** a societății producătoare de **himere**:

„Disneyland este un model perfect al tuturor acestor simulacre. Mai întîi un joc al iluziilor și fanteziilor: *bandiții, pionierii, the Future World* și așa mai departe. Această lume imaginară ar constitui, se zice, secretul succesului. Dar fără îndoială că masele sînt atrase mai degrabă de microcosmosul social, de savurarea religioasă a Americii reale în miniatură și de scenariul perfect al propriilor ei opreliști și bucurii. Afară se parchează, înăuntru se stă la coadă, iar la ieșire ești expediat. Unica fantasmagorie în această lume imaginară este fantasmagoria tandreții, a unei călduri proprii maselor, și cea a jucăriei destinate distracției maselor, prezentă într-o cantitate mai mult decît suficientă. Un contrast total față de singurătatea absolută din parcare — un adevărat lagăr de concentrare. Altfel spus: în interior, o diversitate de jucării care dirijează magnetic masele; în exterior, singurătatea dirijată de o singură jucărie, «reală» — automobilul. Printr-o extraordinară coincidență (care înseamnă, fără îndoială, farmecul propriu al acestui univers) această lume copilăros congelată a fost concepută și realizată de un om care este, el însuși, astăzi congelat, și anume Walt Disney, care își așteaptă reînvierea la minus 180° Celsius. Pretutindeni în Disneyland, pînă la morfologia indivizilor și a maselor, se conturează profilul obiectiv al Americii. Toate valorile sînt supradimensionate pînă la exagerare, îmbălsămate și ambalate pașnic prin intermediul miniaturii și benzilor desenate. De aici, posibilitatea unei analize a ideologiei Disneyland-ului: un rezumat al acelui American Way of Life, un elogiu adus valorilor americane și așa mai departe, pe scurt: redarea idealizată a unei societăți pline de contradicții. Așa este, cu siguranță, însă în spatele acestei explicații se ascunde în același timp și altceva. Rasterul «ideologic» servește pentru a acoperi o simulare de gradul trei. Disneyland există pentru a masca țara «reală», America «reală», care este ea însăși un Disneylad (într-o oarecare măsură, așa cum închisorile există pentru a masca faptul că socialul ca atare este încătușat în banala sa omnipotență). Disneylad este înfățișat ca imaginar pentru a crea impresia că tot restul ar fi real. Los Angeles și întreaga Americă ce îl înconjoară, deja nu mai sînt reale, ci fac parte din ordinea hiperrealului și a simulacrului. Nu mai este vorba de falsa reprezentare a realității (ideologie), ci de mascarea faptului că realul nu mai este real, pentru a se ascunde astfel principiul realității.

Imaginarul din Disneyland nu este nici adevărat, nici fals, este o mașină de intimidare, o înscenare menită să reîmprospăteze ficțiunea realului. De aici, debilitatea acestui imaginar, degenerarea sa infantilă. Lumea noastră ar dori să fie copilăroasă pentru a crea impresia că adulții s-ar afla afară, în lumea reală. Este o încercare de a se ascun-

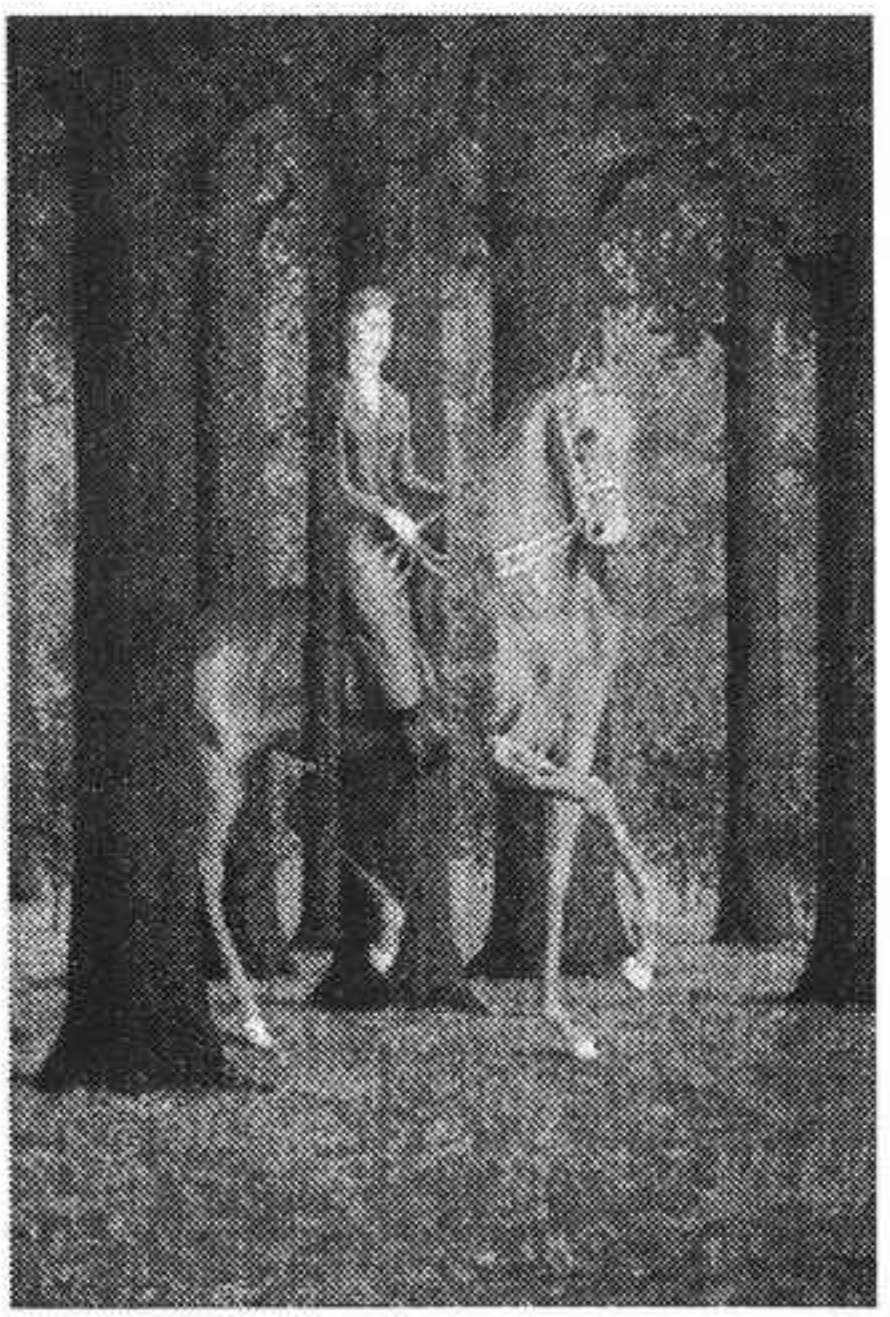
Duane Hanson, „Menajeră" (sculptură)
În hiperrealism, granițele dintre realitate și artă par anulate. Realitatea este reprodusă într-un mod înșelător (trompe-l'œil). Obiecte ale lumii cotidiene, oricît de banale ar fi, sînt reproduse cu maximă acuratețe, conferindu-li-se în noua lume înconjurătoare o nouă realitate.

de faptul că adevăratul infantilism se află peste tot și că adulții se joacă aici ei înșiși precum copiii pentru a-și înfățișa infantilismul lor real drept iluzie.
De altfel, nu există doar un singur Disneyland. Enchanted Village, Magic Mountain, Marine World — Los Angeles este înconjurat de asemenea centre imaginare care alimentează acest oraș, al cărui secret constă în faptul de a nu fi altceva decît o rețea de circulație neîntreruptă, de aprovizionare cu energie a realului, un oraș de o întindere fantastică, însă fără spațiu, fără dimensiuni. Los Angeles, care este, în fond, doar un imens scenariu și un veșnic «travelling», are nevoie de acest vechi imaginar ca de un sistem nervos simpatic, compus din simbolurile copilăriei și din fantezii înșelătoare, tot așa cum are nevoie de centre electronice și atomice și de studiouri de film." (*J. Baudrillard,* 1978)

Adevărul nu se mai poate despărți de fals și nici „realul de învierea sa artificială". Este un „real" fără origine, fără realitate — un **hiperreal.**

„Dacă, de exemplu, se simulează un furt într-un magazin, cum poate fi convins detecti-

René Magritte, „Carte blanche"



vul acestuia că este vorba de un furt simulat? Nu există o diferență «obiectivă», un furt simulat operează cu aceleași gesturi, cu aceleași semne ca și unul real. Ele nu se pot atribui nici uneia din cele două."

De aceea este imposibil să analizezi izolat un proces simulat. La fel de imposibil este însă să izolezi un proces real sau să demonstrezi că este real.

„Istoria caracteristică a timpului nostru are drept obiect producerea și reproducerea realului."

În acest proces de producție, întreaga societate încearcă să oprească dispariția realului și să-l reînvie. Astfel, această „producție materială este ea însăși, hiperreală astăzi." Acest hiperrealism al simulării se exprimă pretutindeni în „asemănarea halucinantă a realului cu sine însuși."

„Nu există oglinzi în care să se vadă ceea ce este și ceea ce apare, să se vadă realul și conceptul său."

Asemănare și omogenitate

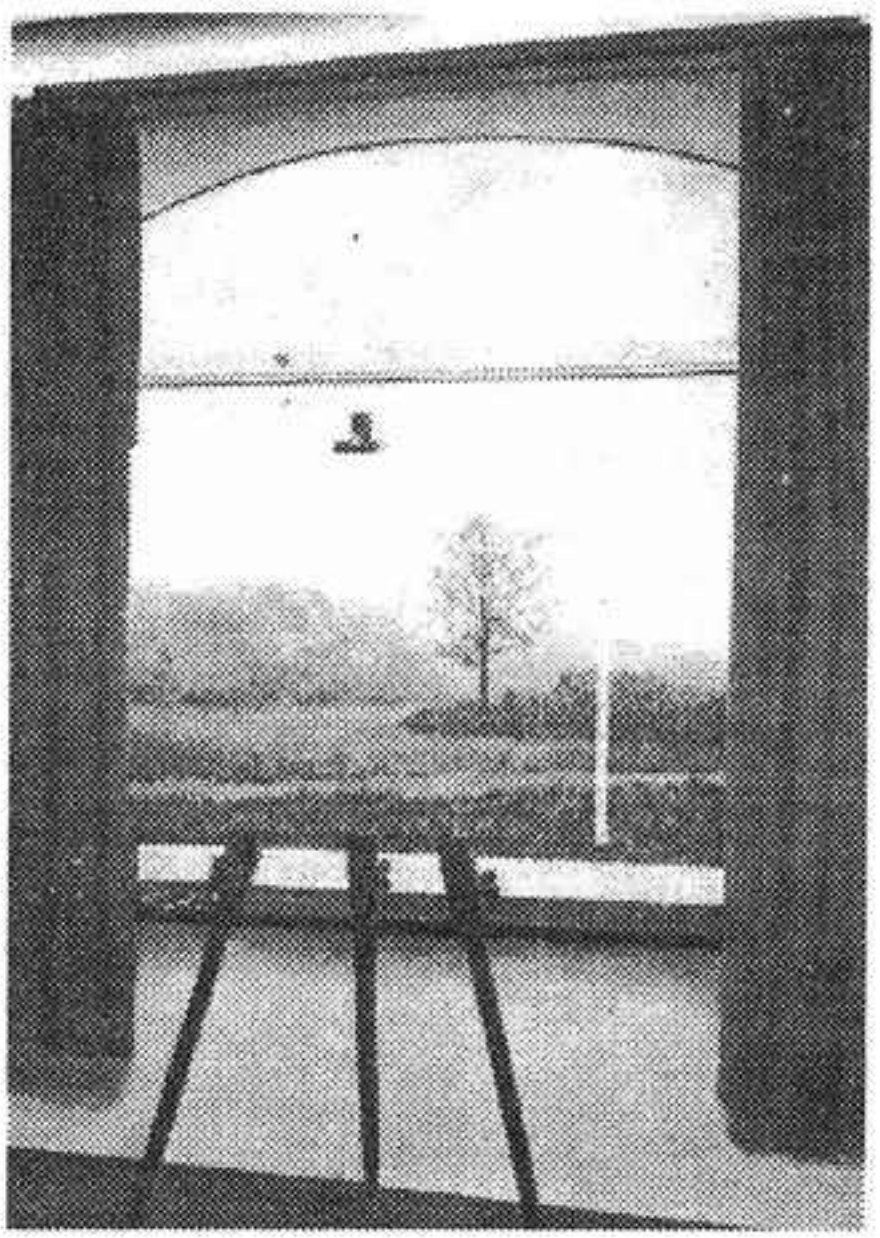
„Titlurile sînt astfel alese încît tablourile mele să nu poată fi încadrate în intimitatea pe care vrea să și-o creeze automatismul gîndirii pentru a se sustrage neliniștii..."

„Se pot stabili noi raporturi între cuvinte și obiecte și se pot preciza anumite caracteristici ale limbii și ale obiectelor, care în viața cotidiană de cele mai multe ori sînt trecute cu vederea..."

„Într-o pictură, cuvintele sînt din aceeași substanță ca și imaginile. Imaginile și cuvintele sînt văzute altfel într-o pictură." (*R. Magritte*)

„Mi se pare că Magritte a disociat omogenitatea și asemănarea și că le-a folosit pe una împotriva celeilalte. Asemănarea are un «patron»: un original care domină și ierarhizează el însuși toate copiile ce pot fi făcute după el și care se îndepărtează tot mai mult de el. Asemănarea presupune o primă referință, care prescrie și clasifică. Omogenitatea se desfășoară în serii care n-au nici început, nici sfîrșit, care pot fi parcurse într-o direcție sau alta, care nu se subordonează nici unei ierarhii, serii care se desfășoară de la o minusculă diferență la altă minusculă diferență. Asemănarea se subordonează modelului, pe care trebuie să-l reproducă și să-l facă recognoscibil; omogenitatea permite iluziei (simulacrului) să circule, ca raportare nedeterminată și reversibilă a similarului la similar." (*M. Foucault*)

René Magritte



Michel Foucault (1926–1984). Din 1976 titularul catedrei de Istorie a gîndirii la Collége de France din Paris (vezi pp. 185 ș.urm.). Opere principale: *Ordinea lucrurilor* (1971), *Arheologia cunoașterii* (1973), *Sexualitate și adevăr* (1983–1989).

Jean Baudrillard s-a născut în 1929 la Reims. Profesor de sociologie la Universitatea Paris-Nanterre. Opere principale: *L'Echange symbolique et la Mort* (Paris, 1976), *Oublier Foucault* (Paris, 1977).

Problematica existenței

„Cunoașterea este virtute“

Dragostea de adevăr: Platon

Platon se trage dintr-o familie bogată, aristocratică, una din familiile conducătoare ale Atenei. Tatăl său, Ariston, este din neamul lui Codros, iar mama, Perictone, se trage dintr-o familie înrudită cu Solon. Vărul său este oligarhul Critias, conducătorul radicalilor în timpul celor 30 de tirani.
Platon are parte de o instruire conformă rangului său social, în domeniile gramaticii, muzicii, gimnasticii și picturii. Se ocupă intens de poeți, mai ales de Homer (mai tîrziu va distruge unele încercări poetice proprii). Decisivă pentru evoluția sa este întîlnirea cu Socrate (407 a. Chr.), al cărui elev devine.
Statutul său social îl destinează carierei de politician de frunte. Însă situația politică proastă din Atena celor 30 de tirani îl dezamăgește și îl determină să se îndepărteze de viața politică.

„Unii dintre aceștia se întîmpla să-mi fie rude, alții cunoscuți, ceea ce îi făcu să mă cheme degrabă, ca la o treabă ce mi s-ar fi potrivit. Iar eu am încercat un gînd care nu e de mirare, dată fiind tinerețea mea: socoteam într-adevăr că ei aveau să întoarcă cetatea de la nedreptățile ei către rostul dreptății, astfel încît îmi ațintеam stăruitor privirea către ei, spre a vedea ce aveau să făptuiască. Dar văzînd că oamenii aceia, în scurtă vreme, făcură într-astfel încît tuturor să le pară de aur stăpînirea de dinainte — între altele și pe bătrînul Socrate, cel atît de drag mie, despre care aproape că nu m-aș sfii să spun că era omul cel mai drept dintre cei de atunci, îl însărcinară, împreună cu alții, să aducă silnic pe unul dintre cetățeni, ce urma să fie ucis, ei ținting cu aceasta să-l facă, de voie sau de nevoie, părtaș la isprăvile lor; la care el nu dădu ascultare înfruntînd primejdii de tot soiul mai degrabă decît să li se întovărășească la o ispravă nelegiuită — așadar văzînd toate acestea și încă altele de același soi și nu mărunte, m-am întunecat la suflet și m-am dat îndărăt din fața relelor de atunci (Platon, *Scrisoarea a VII-a*)

După moartea lui Socrate, Platon pleacă din Atena și duce mult timp o viață de peregrin. Călătorește la Megara, apoi în Italia meridională, unde se întîlnește cu pitagoreicul Arhytas din Tarent, și în Sicilia. Aici, la Siracuza, se împrietenește cu Dion, cumnatul lui Dionysios I cel Bătrîn. Cu acesta (ca și mai tîrziu cu fiul său, Dionysios al II-lea) Platon intră în repetate rînduri în conflict. Se ajunge pînă acolo încît tiranul îl vinde pe Platon, ca prizonier de război, la tîrgul de sclavi.
Răscumpărat de Anicheris din Cirene, se întoarce, acum în vîrstă de 40 de ani, la Atena. Aici înființează, probabil după modelul pitagoreic, o școală, Academia (denumită astfel după sanctuarul, aflat în apropiere, al lui Academos, eroul vechii Atici).
Cu excepția celor două călătorii la Siracuza (o dată pentru a-i fi consilier lui Dionysios al II-lea la reformarea statului, altă dată pentru a-l împăca pe Dionysios cu Dion — ambele tentative au eșuat), a dus o viață liniștită, retrasă, dedicată în întregime activității sale didactice „academice“ și elaborării filozofiei sale. Despre persoana lui Platon se știe puțin, ea fiind eclipsată, încă din timpul vieții, de filozofia sa.

Opere principale: s-au transmis 36 de scrieri sub numele lui Platon, dintre care însă critica a catalogat unele drept

Platon (427–347 a.Chr.)

neautentice, iar altele drept îndoielnice. Cu excepția scrisorilor, toate aceste scrieri sînt redactate sub formă de dialog. Sînt opere literare în ale căror dialoguri fictive Platon nu apare niciodată ca partener de discuție. Această formă de dialog evidențiază caracterul procesual al căutării adevărului. Platon consideră că nu este posibil să înfățișezi adevărul într-o învățătură sistematică — te poți apropia de el doar într-un efort comun, mereu repetat.

Dialoguri timpurii (*Dialogul socratic;* în prim plan se află problema caracterului virtuții): *Apărarea lui Socrate, Criton, Ion, Euthyphron, Lahes, Charmides, Lysis. Protagoras.*

Dispute cu sofismul: *Gorgias, Euthydemos, Cratylos, Menon, Republica* (*Cartea I*).

Teoria ideilor și filozofia socială: *Symposion, Phaidon, Republica* (*Cărțile II–X*), *Theaitetos, Parmenide, Phaidros.*

Opere tîrzii: *Sofistul, Omul politic, Philebos, Timaios* (Filozofia naturii), *Critias, Nomoi.*

După cum reiese și din scrisoarea citată, punctul de plecare al filozofiei sale este dezamăgirea provocată de situația politică și neîncrederea față de ceea ce întîlnește. În Atena din vremea lui Platon domnesc corupția, violența, decăderea morală și războiul dintre orașele-cetăți. Din această catastrofă, polisul nu putea ieși printr-o nouă violență, cu ajutorul unui alt stăpînitor (mulți speră în apariția unui al doilea Pericle), căci aceasta ar fi avut drept urmare doar o perpetuare a situației. Decăderea este atît de mare încît reclamă un mod de gîndire radical nou.

Nesiguranța socială — cel ce se îndoiește în permanență: Socrate

Din haosul corupției, înșelăciunii și trădării se ridică Socrate, respingînd toate acestea, pînă la ultima consecință. Nedreptății și violenței el le opune propria „moarte senină". Cu această acceptare calmă a destinului, Socrate creează o nouă ierarhie de valori, care face posibilă, abia ea, constituirea unei filozofii.

Ce este această filozofie a lui Socrate, care a fost modelul gîndirii lui Platon? Este căutarea înțelepciunii. În căutarea ei, Socrate va constata că nu există o cunoaștere sigură. În discuții el încearcă să le demonstreze celor care cred că știu că de fapt nu știu, căci ceea ce ei consideră cunoaștere (episteme) este opinie (doxa). Opinia nu este ceva valabil, ea „tăifăsuiește". Nu o preocupă cunoașterea sigură, ci justificarea unor interese și pasiuni, chiar a unor capricii, iar prin aceasta nu servește cunoașterea, ci interesul personal.

Socrate urmărește în discuțiile sale să arate că așa-numita rațiune omenească este, de fapt, compusă din opinii și prejudecăți, pe care omul le consideră cunoaștere sigură. Platon a notat cîteva dintre aceste discuții sub formă de dialog. Punctul de plecare (tema) acestor discuții îl constituie concepte ca cele de dreptate, vitejie sau virtute. Partenerul de discuție este la început sigur că va putea explica aceste concepte. Însă pe parcursul dialogului trebuie să constate, spre uimirea sa, că este incapabil să ofere aceste explicații. Această

cunoaștere a „necunoașterii" este însă un cîștig, este ceva ce îl îndepărtează de opinii și prejudecăți, dezvăluindu-le drept false și înșelătoare, și obligîndu-l să-și pună întrebări. În dialogul *Menon,* Platon pune în gura unui tînăr nobil următoarele cuvinte adresate lui Socrate:

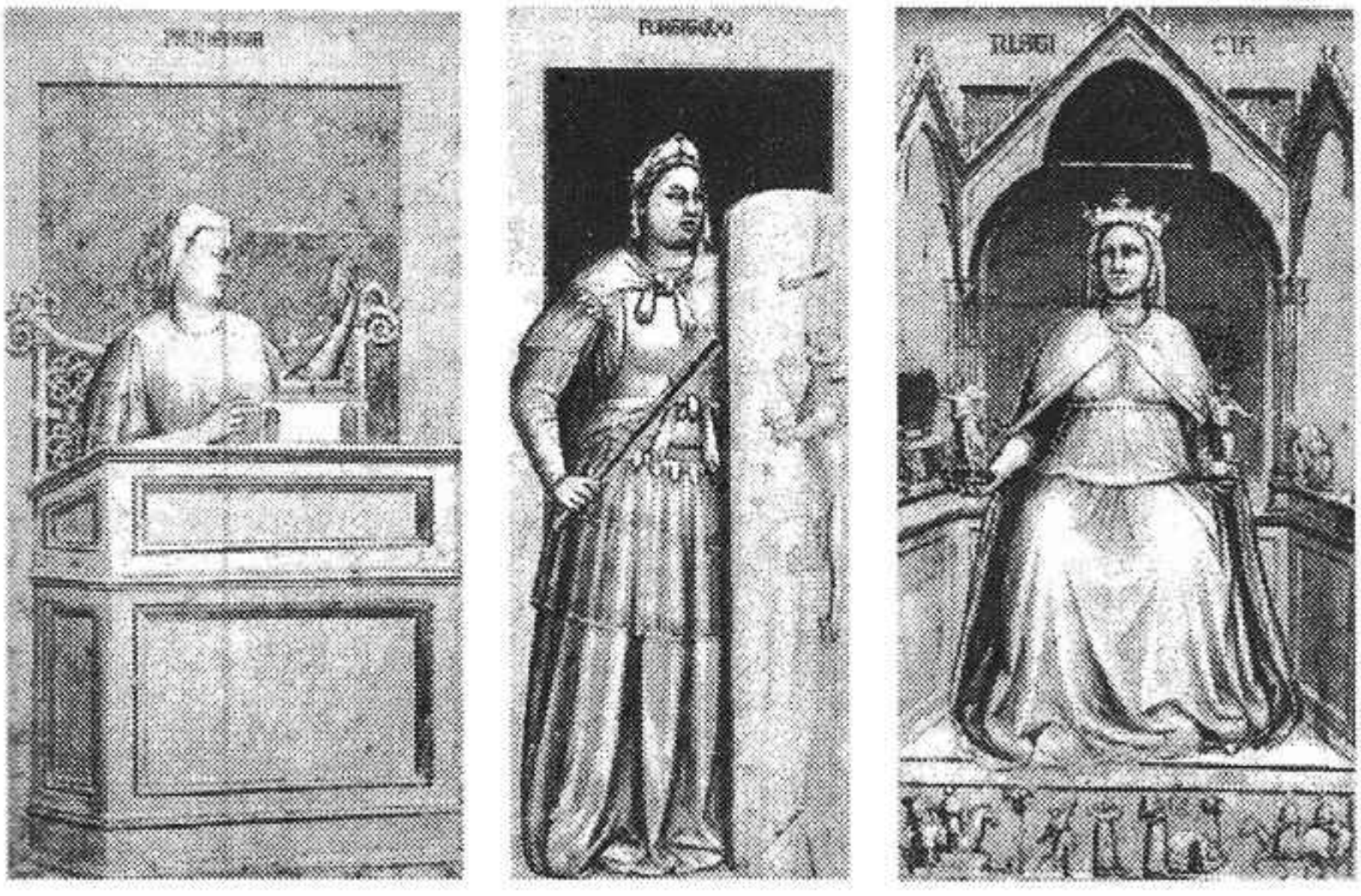
„Socrate, auzisem eu înainte chiar de a te întîlni că nu faci altceva decît să te pui pe tine însuți și pe alții în încurcătură. Iar acuma parcă mi-ai făcut o vrajă, niște farmece, parcă m-ai robit pe de-a întregul unui descîntec, în așa fel încît mi-e plină mintea de nedumerire. Dacă putem glumi un pic, îmi pare că semeni leit, și la chip, și altfel, cu peștele acela mare și turtit care trăiește în mare și se cheamă torpilă. Căci și el amorțește pe oricine se apropie de el și îl atinge, cum simt că faci tu cu mine acum. Zău, Socrate, mi-au amorțit și sufletul, și vorba de nu știu ce să-ți mai răspund. Și doar am rostit de mii de ori atîtea cuvîntări despre virtute, în fața unui mare public și, pe cît mi se părea, cu mult succes. Acum însă nu sînt deloc în stare să spun nici măcar ce este virtutea." (Platon, *Menon*)

Socrate nu ajunge niciodată la cunoaștere definitivă, însă chiar **punerea întrebării** este cea care constituie filozofarea, iar aceasta este știință. Căci întrebarea „ce este fiecare lucru?" duce la formularea conceptului și este baza oricărei lucrări științifice. Socrate atinge, prin această punere a întrebării, un plan abstract al gîndirii, nou din punct de vedere istoric. În dialogul amintit, *Menon,* Socrate oferă un exemplu care arată că, la întrebarea „ce este virtutea?", nu contează să enumeri toate virtuțile care există, ci să găsești un răspuns privitor la „ce este de fapt virtutea".

„Și mai există și alte virtuți, foarte multe la număr, așa că nu ne vine greu să spunem ce este virtutea: pentru fiecare îndeletnicire sau vîrstă, pentru fiecare faptă, fiecare dintre noi are o anumită virtute. La fel stau lucrurile și cu relele însușiri, după părerea mea, Socrate.

Socrate: Se pare că am mare noroc, Menon: căutam o singură virtute și văd că aflu la tine un întreg roi de virtuți. Însă, Menon, potrivit aceleiași imagini a roiului de albine, dacă întrebîndu-te eu ce este în esență o albină, ai răspunde că există albine multe și de tot felul, ce răspuns mi-ai da dacă te-aș întreba: «Oare spui că albinele sînt multe și de tot felul și deosebite unele față de altele prin raport la calitatea lor de albine? Sau nu prin asta se deosebesc, ci prin altceva, cum ar fi frumusețea sau mărimea sau vreo altă însu-

Giotto: Alegoriile virtuților Înțelepciune, Vitejie, Dreptate. Padova



șire de felul acestora?» Spune, ce mi-ai răspunde la o asemenea întrebare?
Menon: Aș răspunde că, după mine, prin raport cu calitatea lor de albine, ele nu se deosebesc cu nimic una de cealaltă.
Socrate: Atunci, dacă aș spune în continuare: «Spune-mi, dar, Menon, numai atît: lucrul prin care nu se deosebesc, ci sînt identice toate, cum îl numești, oare?», ai avea ce să-mi răspunzi?
Menon: Aș avea.
Socrate: La fel e și cu virtuțile. Chiar dacă sînt multe și de tot felul, ele au, toate, o calitate comună care le face să fie virtuți. Este bine ca cel care răspunde să arate ce este virtutea numai după ce s-a gîndit la această calitate." (*Idem*)

Pentru Socrate, în centrul întrebării se află omul, nu natura sau cosmosul; acest lucru este, de asemenea, o noutate. Pentru el, drumul spre cunoaștere este drumul spre **cunoașterea de sine**. Nu îl parcurge singur, ci încearcă, prin discuții cu un partener, să găsească adevărul. Pornește de la ceea ce este important pentru celălalt, munca sau preocuparea acestuia, fie el meșteșugar, poet sau politician. Prin întrebări abile reușește să-l convingă pe interlocutorul său că de fapt nu știe ceea ce pretinde că știe — și, prin aceasta, că știe mai puțin decît Socrate, care știe despre această neștiință (ironie socratică).

„În clipa de față, eu însumi nu știu ce este virtutea, iar tu, deși poate știai înainte de a te apropia de mine, acum semeni leit cu un neștiutor." (*Ibidem*)

Cînd interlocutorul se arată consternat, iar cunoștințele sale sînt zdruncinate, așa cum este cazul cu Menon, Socrate încearcă să se apropie împreună cu el de adevăr (această metodă socratică de a proceda a fost numită de Socrate **maieutică** — arta moșitului —, gîndindu-se la profesia de moașă a mamei sale).
Însă cum este posibil să cercetezi ceva despre care „habar nu ai ce este?"

„Pe care anume dintre toate lucrurile neștiute îți propui să-l descoperi? Sau, admițînd că dai chiar peste el, cum ai să știi că tocmai el este ceea ce nu știai?" (*Ibidem*)

La această întrebare a lui Menon, Socrate răspunde:

„Așadar nu există lucru pe care sufletul să nu-l fi învățat, pentru că este nemuritor și de mai multe ori născut și a privit ce se află și în lumea de aici și în Hades și pretutindeni; de aceea nu e de mirare că el își poate aminti, despre virtute și despre celelalte, cele pe care le-a știut mai înainte. Cum nici o parte a naturii nu e străină de celelalte, iar sufletul le-a cunoscut pe toate, nimic nu-l împiedică pe cel ce-și reamintește un singur lucru — și asta e ceea ce numesc oamenii a ști — să le descopere pe toate celelalte, dacă are curaj și nu se dă bătut în timp ce caută. Căci tot ce căutăm să știm și tot ce știm nu e decît reamintire." (*Ibidem*)

Platon este de părere că învățarea se bazează exclusiv pe faptul că ne reamintește ceea ce sufletul știe deja. Scopul și justificarea întrebărilor și căutărilor într-o discuție constau tocmai în amintirea a ceea ce s-a știut cîndva. Învățarea considerată ca **reamintire** se numește **anamneză**.

Imaginea dușmanului: Sofiștii

După scopul său, acela de a pune la îndoială valori și puncte de vedere tradiționale și de a le relativiza, Socrate se situează în unda unui curent atunci nou, sofismul. După distrugerea Miletului de către persani, Atena a devenit centrul comerțului și culturii. Introducerea democrației le permitea și celor care nu erau de sorginte aristocratică să obțină influență și succes politic, dacă aveau darul de a convinge. Reușita se baza pe o cultură aleasă și pe darul vorbirii. Ambele se puteau învăța de la sofiști[1].
Ca profesori, mergeau din oraș în oraș (pe la mijlocul secolului al V-lea a.Chr.),

[1] Inițial, termenul „sofist" desemna un „om cunoscător", care avea cunoștințe deosebite într-un anumit domeniu; apoi, din cauza cercetării superficiale a unor documente istorice, termenul a fost denaturat și a căpătat, nu în ultimul rînd din cauza lui Platon, un sens negativ — și anume de „jongleur cu vorbele", pe care îl interesează nu adevărul și dreptatea, ci convingerea și păcălirea adversarului prin toate trucurile dialecticii și retoricii (E. Metzke, *Handbuch*

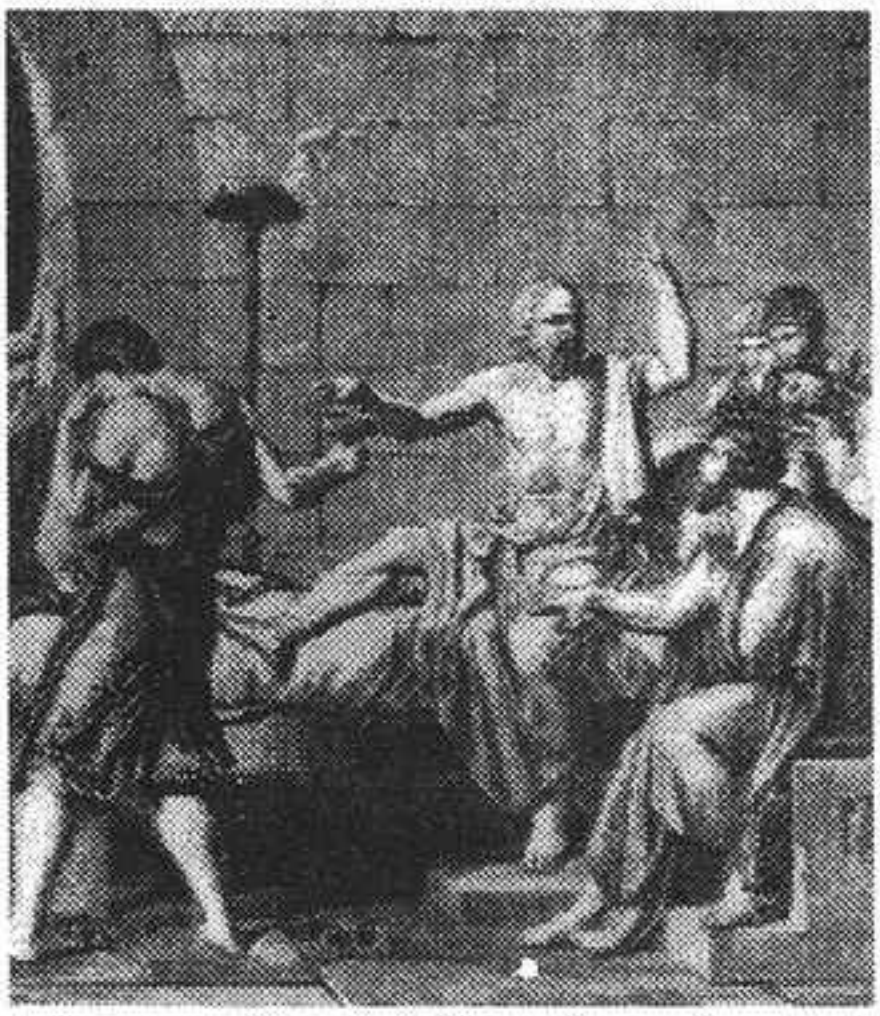
Socrate s-a născut în 470 sau 469 a. Chr. la Atena. Tatăl său era pietrar, iar mama sa moașă. A început prin a practica el însuși meseria de pietrar. Se presupune că a condus atelierul tatălui său. A fost căsătorit cu Xantipa (a cărei reputație proastă nu este justificată) și a avut trei copii. Cum Socrate se ocupa prea puțin de supraviețuirea materială a familiei sale — nu ocupa nici o funcție publică și nici nu primea (ca sofiștii) bani pentru activitatea sa de filozof și educator — este probabil că Xantipa a fost nevoită să conducă atelierul de pietrar cu ajutorul sclavilor.
Socrate a participat la războiul peloponesiac, iar la lupta de la Potidea i-a salvat viața lui Alcibiade. Vitejia sa a fost apreciată de Lahes, unul dintre comandanții armatei în lupta de la Delion, care a însemnat o grea înfrîngere pentru atenieni. „În retragerea de la Delion el a făcut marșul de înapoiere alături de mine și îți spun eu că, dacă și alții ar fi avut voința să se poarte la fel, orașul ar fi rămas cu fruntea sus și nu ar fi suferit o asemenea prăbușire". În anul 399 a fost acuzat de nesocotire a zeilor oficiali, de instituire a altor zeități și de ademenire a tineretului. Socrate nu a acceptat sentința (a refuzat să-și stabilească singur o pedeapsă, așa cum se obișnuia în Atena, ca semn că acuzatul își recunoaște vina) și a fost condamnat la moarte prin otrăvire. A primit con-

damnarea și chiar moartea cu seninătate și liniște, refuzînd chiar și posibilitatea de a fugi oferită de prieteni. În ultimul său cuvînt în fața tribunalului, s-a adresat judecătorilor astfel: „Este timpul să plecăm — eu pentru a muri, voi pentru a trăi. Pe care din noi îi așteaptă o soartă mai bună nu știe nimeni decît Dumnezeu". Socrate însuși nu a scris nimic. Aproape tot ce știm despre el este luat din dialogurile lui Platon.

pentru a-i iniția, mai ales pe fiii celor bogați, în arta vorbirii, în politică și în înțelepciunea practică a vieții. În centrul interesului se află discursul, mai ales retorica. Filozofia aplicată cucerește astfel viața publică. Se deplasează din izolarea școlii în piața publică, agora, locul adunării cetățenilor. Nu toți sofiștii erau interesați de descoperirea adevărului. Li se reproșează pe drept cuvînt că, pentru ei, conținutul discursurilor se situează pe un plan secundar. Ceea ce conta era felul de a convinge, iar aceasta era o tehnică plătită. Mulți sofiști își făceau un titlu de glorie din a acorda credit unor discursuri care se contraziceau. În acest fel, ei exprimau conștiința de sine rațională a unei elite urbane.
Tendința generală a sofiștilor era însă întoarcerea către om. Ei căutau să stimuleze **discuțiile** și **luminarea**. Întrebările lor privind politica, morala și dreptatea găsesc ecou. Ei criticau tradiția, mai cu seamă religia — o religie ai cărei zei se luptă între ei și acționează arbitrar (cum i-a descris Homer).
Nu în ultimul rînd începuturile medicinei vest-europene, datorate lui Hipocrate, pornesc din tendințele sofiștilor de a căuta adevărul. Bolile încep să fie înțelese ca fenomene naturale și nu ca urmări ale unor influențe demonice. Din această perspectivă — avînd în vedere căutarea adevărului și întrebările lor mereu critice —, sofiștii sînt „precursorii" care au pregătit nașterea filozofiei.
Meritul lui Socrate, în acest context, este acela de a fi pătruns pînă la **un nivel înalt al gîndirii abstracte,** prin faptul că a formulat întrebarea „ce este?". Aceasta este întrebarea constitutivă a oricărei științe. Pentru noi, astăzi, este normal să punem această întreba-

---

der Philosophie). Platon le acordă sofiștilor din dialogurile sale un rol subordonat lui Socrate și îi combate ca adversari filozofici. Asta cu toate că și Socrate, și Platon au fost numiți sofiști de către unii contemporani, este adevărat că în înțelesul originar al termenului.



Jacques Luis David, „Socrate, primind paharul cu otravă"

re (de exemplu, ce este o cometă? Ce este un număr complex?), este de la sine înțeleasă necesitatea definirii conceptelor pe care le folosim. Socrate însă a fost primul care a pus în mod conștient întrebarea în acest fel. Dacă la Socrate încă mai este vorba de întrebări etice, practice, la Platon ele devin teoretice. El se întreabă ce este cunoașterea (episteme: cunoaștere, știință) și în cele din urmă ce este existența însăși: „Ce este existența?" Aristotel deplasează accentul; el împletește întrebarea referitoare la cognoscibilitatea existenței cu sistematizarea realității empirice (vezi pp. 34 ș.urm.). Această întrebare referitoare la **existență** devine **întrebarea fundamentală** a filozofiei.
Și filozofii dinaintea lui Socrate (presocraticii, vezi pp. 34 ș.urm.) s-au ocupat de problema existenței. Pentru ei însă existența este lucrul ultim, pe care nu-l mai poți cerceta.

Oglindire și original

Lumea vizibilă, cea în schimbare, este considerată de Platon oglindirea unei lumi ideale. Ceea ce noi percepem cu ajutorul simțurilor sînt doar umbrele realității (vezi pp. 17 ș.urm., *Parabola peșterii*). Ele nu sînt nicidecum adevărata existență — aceasta constă din idei.

„Formele acestea subzistă în sînul firii în calitate de prototipuri, pe cînd lucrurile celelalte vin să li se asemene, luînd chipul și asemănarea lor, iar această participare a altor lucruri la forme nu este nimic altceva decît faptul de a lua asemuire de la ele." (Platon, *Parmenide*)

Lumii simțurilor i se opune, antitetic, **lumea ideilor**. În timp ce lumea simțurilor este dominată de schimbare, dezordine, haos și nesiguranță, lumea ideilor este imuabilă, caracterizată de ordine, claritate și unitate. La cunoaștere nu se ajunge cu simțurile, ci „cu sufletul", numai el vede ideile. Astfel, este evident că Platon acordă prioritate inteligibilului, lumii spirituale, și nu experienței, datului material. Pe această distincție între materie și spirit se bazează filozofia apuseană. Vom întîlni mereu acest dualism, ca o opoziție între trup–suflet, materie–idee, experiență–idee înnăscută.

Dualismul ca explicație a lumii

În timp ce în filozofia greacă această **gîndire dihotomică** (gîndire în termeni opuși) nu avea cîtuși de puțin un caracter obligatoriu exclusivist, ea s-a constituit mai tîrziu (începînd cu epoca modernă) în școli, care nu rareori s-au combătut reciproc. Întotdeauna, atunci cînd gîndirea trebuie să asculte de un principiu anume, încetează a mai fi gîndire — devine **ideologie**[1].

[1] Ideologie: interpretare deformată, unilaterală a realității, dependentă de interese, „încorsetată de un sistem". Începînd cu sec. al XIX-lea, cu materialismul istoric, tot ce aparține domeniului spiritului este considerat reflex al relațiilor de producție. Arta, știința, filozofia și religia sînt privite ca oglindiri ale relațiilor de producție respective. Fiecărei clase determinate de diferențele în relațiile de producție — burgheziei și proletariatului — îi corespunde o ideologie: capitalism, respectiv comunism. Ideologia poate fi deci înțeleasă ca fiind conștiința de clasă specifică unei clase sociale.

Acest reproș nu poate fi adus filozofiei grecești în general și celei platoniciene în special. Chiar dacă Platon așază pe primul loc ideea binelui, știința devenind prin aceasta mai mult decît cunoaștere, devenind cunoașterea binelui și indicînd în acest fel acțiunea, el nu ridică degetul cu intenții moralizatoare. Primatul spiritului asupra lumii obiectual perceptibile a început o dată cu Platon, a fost apoi continuat de Aristotel, pentru a fi, în cele din urmă, mult accentuat în curentele creștine ostile vieții laice.

Din îndemnuri la gîndire se nasc școli

Socrate însuși n-a fondat nici o școală. Așa ceva nu a fost niciodată printre țelurile „filozofării" sale. Numeroșii săi discipoli, care-l venerau și-l urmau, au întemeiat, cu timpul, două școli. Ambele au ca idee centrală un mod de viață corect. (Ca și Socrate, acestea consideră inutil studiul matematicii și fizicii). Scopul lor este binele. Părerile lor se despart în punctul în care acest concept trebuie definit, aducînd întrebarea cum poate fi atins acest bine.
Cirenaicii, școală înființată de Aristip (aprox. 435 a. Chr.) din Cirene, oraș de coastă nord-african, consideră **fericirea** ca țel al acțiunii umane. Cel mai mare bun este plăcerea, chiar dacă ea își are rădăcinile în rău; ea își este sieși scop. „Plăcerea caută eternitate, adîncă eternitate" (*F. Nietzsche*). Este însă nevoie de înțelepciune pentru a o savura și de libertate interioară pentru ca omul să nu devină sclavul plăcerii. Ceea ce contează este propria mulțumire, de aceea cirenaicii se țin departe de grijile și îndatoririle vieții publice.
La antipodul acestei concepții hedoniste (orientate exclusiv spre plăcere, de la grecesul hedoné, plăcere) se află concepția cinicilor. Ei consideră că acel rafinament al plăcerii, legat de intensificarea ei, conduce la dependență și la pierderea libertății. Bunul lor cel mai de preț este, prin urmare, **austeritatea.**
Întemeietorul școlii cinicilor este considerat a fi Antistene (aprox. 440 a. Chr.). El a predat la gimnaziul din Kynosarges, de unde, probabil, a venit și numele cinicilor. În general însă se consideră că la originile termenului se află cuvîntul kyon „cîine", deoarece cinicii se mulțumeau cu foarte puțin, de unde și expresia „viață de cîine".
Principiul lor este lipsa de pretenții față de sine însuși. Reală este doar existența fizică, nu ideea. „Văd un cal, nu ideea de cal", afirmă Antistene, refuzînd teoria ideilor. Tot ce nu are legătură cu practica este respins.

Un mod de viață voit auster

Diogene din Sinope (mort în 323 a. Chr. în Corint) este unul dintre cei mai cunoscuți cinici. Își arată deschis lipsa oricăror nevoi ca protest față de civilizație și cultură. Se arată potrivnic cetățeanului grec emancipat care caută în discursul său intelectual binele pentru a-l ridica la nivelul abstract al spiritului și a-l îndepărta astfel de practică. Ceea ce este nou și revoluționar în comportamentul lui Diogene ar fi faptul că, de exemplu, nu vorbește împotriva discursului intelectual al lui Platon, ci trăiește împotriva lui. În acest fel, creează un „iluminism vulgar".

„Diogene poate fi considerat un personaj a cărui apariție o concurează pe cea a lui Socrate, iar bizareriile comportamentului său însemnau, probabil, încercări de a-l surclasa pe dialecticianul abil prin comedie. Totuși, trebuie adăugat că cinismul conferă o nouă dimensiune problemei sintetizate de întrebarea «cum se rostește adevărul».
Cu Diogene n-o scot la capăt nici Socrate, nici Platon, căci el discută cu ei «și altfel», într-un dialog pur și direct. Lui Platon nu i-a mai rămas decît să-l defăimeze pe acest adversar ciudat și îndărătnic. L-a numit «un Socrate nebun»...
Apariția lui Diogene marchează momentul cel mai dramatic al evoluției problemei adevărului în filozofia europeană timpurie: în timp ce, începînd de la Platon, «înalta teorie» rupe irevocabil firele de legătură cu întruparea materială pentru a înnoda strîns firele argumentației într-o textură logică, apare o variantă subversivă a teoriei, inferioară, care duce întruparea practică la exces, într-o pantomimă grotescă.

Cu Diogene începe, în filozofia europeană, rezistența față de jocul prestabilit al «discursului».
«Teoria inferioară» se aliază aici, pentru prima dată, cu sărăcia și satira." (*P. Sloterdijk,* 1983)

Naşterea tragediei

Friedrich Nietzsche (vezi pp. 148 ș. urm.), ca și Sören Kierkegaard (vezi pp. 143 ș.urm.), atrage atenția asupra întorsăturii pe care a luat-o gîndirea greacă, mai ales prin Socrate și Platon, și care a determinat filozofia apuseană pentru mai multe secole. În lucrarea sa *Nașterea tragediei dir spiritul muzicii,* Nietzsche descrie înlocuirea tragediei clasice cu teoria socratico-platoniciană, care aduce cu sine o ruptură fundamentală, un „punct de cotitură și un vîrtej al așa-numitei istorii universale". Această ruptură istorică ar porni, după Nietzsche, mai cu seamă de la convingerea lui Socrate că, de fapt, cunoașterea se poate învăța.

Acest fapt înlocuiește acum **intuiția**, care a stat în centrul tragediei clasice grecești. Acesta este punctul „unde epoca poeziei cedează locul erei gîndirii și caracterului științific". Spiritul critic al filozofiei grecești luminatoare este dominat de rațiune și îndoieli; nu mai poate simți oroarea și misterul tragicului. Pentru Nietzsche, problematizarea științifică și spiritul analizei problematice pure sînt dușmanii naturii. Nietzsche vede în tragedie o îmbinare între **apolinic și dionisiac**, unde elementul apolinic este constituit de **principium individuationis** („principiul individualizării") — un principiu limitativ, care „simplifică, scoate în evidență, întărește, limpezește, înlătură echivocurile, produce tipicul", produce „frumoasa aparență a lumii lăuntrice a fanteziei". La baza principiului apolinic stă dionisiacul,

„... o trecere peste persoană, cotidian, societate, realitate, peste prăpastia scurgerii; alunecarea pasionată, dureroasă în stări de întuneric, deplinătate și plutire, o afirmare extatică a caracterului de întreg al vieții." (F. Nietzsche, *Nașterea tragediei din spiritul muzicii*)

„... ca zeu al tuturor forțelor plastice, Apollo este totodată zeul prevestitor; el stăpînește de asemenea frumoasa aparență a lumii lăuntrice a fanteziei. Imaginea sa este determinată de aceă limitare plină de măsură, acea lipsă a pornirilor sălbatice, acea liniște înțeleaptă." Nietzsche îl numește pe Apollo imaginea superbă a „principii individuationis". El pune în evidență un exemplu al lui Schopenhauer: „După cum pe marea dezlănțuită și nemărginită, printre talazuri ce se înalță și se prăbușesc urlînd, marinarul își pune toată nădejdea în sărmana lui barcă, tot astfel, în mijlocul unei lumi de chinuri, stă liniștit omul singuratic, rezemîndu-se încrezător pe «principium individuationis»." (F. Nietzsche, *Nașterea tragediei din spiritul muzicii*)

Concepția apolinic-dionisiacă a tragediei este determinată de discursul socratic care stabilește conștiința drept instanță supremă. „Pentru a fi bun, totul trebuie să fie conștient". Prioritatea pe care o acordă Socrate conștiinței pleacă de la convingerea

„că gîndirea, urmărind firul conducător al cauzalității, pătrunde pînă în cele mai adînci

abisuri ale realității și că gîndirea nu poate numai să recunoască, ci și să o îndrepte." (*Idem*)

Astfel devine vizibil, pentru prima oară, conținutul discursului teoretico-metafizic: anume că se cuvine să se acorde o prioritate absolută tendinței „de ridicare, cu orice preț, a conștiinței". Aceasta conduce la dublarea lumii aparențelor cu un raster[1] al cunoașterii teoretice care trebuie cercetat cît mai exact; o asemenea cercetare evocă o anumită senzație de plăcere:

„Pentru cel ce află prin experiență plăcerea ce ți-o dă cunoașterea socratică și simte cum această cunoaștere se străduiește să prindă, în cercuri tot mai vaste, întreaga lume a aparențelor, nu va mai exista de acum încolo vreun imbold care să-l lege de viață mai puternic decît apriga dorință de a duce mai departe această cucerire și de a împleti cu ochiuri indestructibile o rețea prin care nu se poate trece." (*Ibidem*)

Dionysos cu un satir. Esența dionisiacului ne este explicată cel mai bine prin intermediul analogiei cu beția. Cînd „principium individuationis" este încălcat, „atunci se trezesc instinctele dionisiace a căror exacerbare face ca subiectivul să se transforme într-o totală uitare de sine... Și în Evul Mediu german mulțimi tot mai mari cutreierau ținuturile sub imperiul aceleiași forțe dionisiace, cîntînd și jucînd... Există oameni care, din lipsă de experiență sau din stupiditate, disprețuiesc asemenea fenomene, considerîndu-le «boli ale popoarelor», ei își bat joc de ele sau le deplîng, mîndri de propria lor sănătate: sărmanii! Ei nu bănuiesc cît de lividă și de spectrală apare această «sănătate» a lor, atunci cînd trece urlînd pe lîngă ei viața înfocată a exaltaților dionisiaci... Omul nu mai e artist: s-a prefăcut în operă de artă. Puterea artistică a întregii naturi se dezvăluie aici, cu fiorii beției, spre încîntare a «Unicului originar». Sunetul cel mai nobil, marmura cea mai de preț — omul — sînt acum sculptate aici, iar loviturile de daltă ale dionisiacului, sculptor de lumi, sînt însoțite de apelul misterelor eleusiene: «Vă prosternați, milioane de oameni? O lume, îl presimți pe creatorul tău?»" (F. Nietzsche, *Nașterea Tragediei*)

---

[1] raster: rețea extrem de fină de linii, sită fotografică. (*N.t.*)

Filozofia ca știință

Un principiu de unitate a lumii: Presocraticii

La începuturile ei filozofia greacă se concentrează asupra conceptului de substanță, asupra a ceea ce intră în alcătuirea a tot, asupra a ceea ce stă la baza a tot, asupra **începutului** (**arché**).
Pentru Tales din Milet această substanță este apa, pentru Anaximene aerul, pentru Anaximandru o substanță calitativ nedeterminată, „infinitul" (ápeiron), nemuritoare și nelimitată.
Pentru Democrit (vezi p. 130), acel ceva din care este alcătuit totul, adică tocmai existentul, ar fi atomii, cele mai mici particule primordiale, indivizibile, care, datorită mobilității lor în spațiul vid și compoziției lor diferite, dau naștere diversității materiei. Democrit ia în considerare alături de existent și nonexistentul, ca un spațiu vid, în care existentul nu este și, prin urmare, nu este nici mișcare.
Parmenide opune percepției înșelătoare cunoașterea conceptuală. Doar aceasta are drept obiect existentul real, unitar. Existentul este, nonexistentul nu este, deoarece nu poate fi gîndit. Parmenide nu recunoaște devenirea, ci numai existentul. Acesta nu poate să apară, nici din nonexistent, care nu este, nici din existent, care este el însuși. Devenirea, mișcarea, pluralitatea sînt doar aparențe, iluzii transmise de către simțuri — ceea-ce-există cu adevărat este identic cu ceea-ce-este-gîndit, este obiectul rațiunii.
În **ontologia** sa, Aristotel îi analizează critic pe înaintașii săi. Le reproșează presocraticilor că nu au făcut nici o distincție între diferitele feluri de existență, vorbind mereu numai despre o existență unitară sau o substanță primordială, prin care ei explică tot ceea ce există. În parte este vorba numai de o existență statistică, la fel ca la Parmenide, care disociază devenirea de existență.
Ceea ce determină însă filozofia lui Aristotel este confruntarea cu mentorul său, Platon:

„Este preferabil, poate, să examinăm caracterul universal al binelui și să încercăm a-i defini natura, deși o asemenea cercetare va fi îngreuiată de faptul că cei ce au introdus doctrina Ideilor ne sînt prieteni. Credem însă că, pentru a salva adevărul, este mai bine și chiar necesar să renunți la sentimentele personale, cu atît mai mult dacă ești filozof. Căci, deși le iubim pe amîndouă, este pentru noi o datorie sacră să punem adevărul mai presus de prietenie." (Aristotel, *Etica nicomahică*)

Aristotel îi reproșează lui Platon că, despărțind metoda preluată de la Socrate de lucrurile individuale și izolînd-o de acestea, construiește o a doua lume, cea a ideilor.

„... fără universal nu poți să-ți însușești știința, dar despărțirea universalului este pricina tuturor greutăților pe care le atrage după sine teoria ideilor." (Aristotel, *Metafizica*)

Știința trebuie să se orienteze către ceea ce este general, însă trebuie să-l caute în această lume, nu în ficțiunea alteia, diferită de cea senzorială. Aristotel opune conceptul de **substanță** celui platonician de idee.

Ordinea lumii este ordinea limbajului

Aristotel pleacă de la faptul că existentul este exprimat cu o multitudine de

Tales din Milet (aprox. 624–546 a. Chr.). Fondatorul filozofiei ioniene a naturii și al geometriei în Grecia, astronom (se presupune că ar fi prezis eclipsa de soare din anul 585 a. Chr.) și politician.
Anaximene din Milet (a fost profesor în jurul anului 546 și a murit în 525 a. Chr.).
Anaximandru din Milet (aprox. 611–546 a. Chr.)
Democrit din Abdera (Tracia) (aprox. 460–370 a. Chr.). Fondatorul concepției atomist-mecaniciste despre lume.
Parmenide din Eleea (aprox. 540–470 a. Chr.). A redactat în preajma anului 480 a. Chr. un poem didactic filozofic, din care s-au păstrat multe versuri.

sensuri ca, de exemplu: „este o ființă, ... este sănătos, ... este mai mare decît, ...este în piață...".
El face, prin urmare, o analiză a cuvîntului „este". Există mai multe feluri în care se afirmă despre ceva că „este" (și printre acestea se află, pentru Aristotel, și existentul). Aristotel obține aceste categorii diferite ale afirmației amintite printr-un proces de abstractizare din comportamentul lingvistic observabil. Despre un **existent ca subiect** (ca bază) se afirmă un **existent ca predicat**. Aristotel distinge zece asemenea categorii de afirmații:

1. Substanță, esență (lucrul izolat, ceea ce stă la bază), de exemplu om, cal;
2. Cantitate (sumă), de exemplu lung de doi sau trei coți;
3. Calitate (caracteristică), de exemplu alb, cultivat;
4. Relație, de exemplu dublu, jumătate, mai mare;
5. Loc, de exemplu în piață, în liceu;
6. Timp, de exemplu ieri, anul trecut;
7. Poziție, de exemplu stă culcat, șade;
8. Stare, de exemplu încălțat, înarmat;
9. Activitate, de exemplu taie, arde;
10. Suferință, de exemplu este tăiat, este ars;

Toate afirmațiile se fac despre ceva ce stă la bază, și a cărei determinare o constituie. Determinarea poate fi identică în esență, adică este vorba de esența a ceea ce stă la bază: **categoria substanței**, de exemplu un anumit om (Socrate este om; existență individuală, de sine stătătoare) — sau determinarea nu este identică în esență, adică determinarea nu poate fi indicată prin categoria substanței, ci printr-una din celelalte categorii, de exemplu „Socrate este în piață".
Substanța (gr. *ousia*) există independent, **însușirile**, în schimb, presupun substanța, pentru a putea fi afirmate. Existența lor este, spre deosebire de cea a substanței, o existență derivată. Așa, de exemplu, rotunjimea nu este substanța vreunui corp, ci existența calitativă a unor corpuri. Presupune o substanță despre care să se poată afirma că este rotundă. Conceptual, substanța timpului, a cunoașterii este primordială. Dintre toate categoriile, cea a substanței ocupă un loc aparte. Ea este premisa tuturor celorlalte categorii.
Substanța are, pentru Aristotel, un înțeles dublu: ca primă substanță el consideră lucrul izolat, individul concret, iar ca substanță secundară speciile (în care specia „om" se obține prin specificarea speciei de „ființă", prin deosebirea specifică de „ființă rațională").
Existența nu este atribuită de Aristotel numai lucrurilor izolate, ci și caracteristicilor, însușirilor lor, ca și speciilor din care fac parte lucrurile. Între modalitățile individuale ale existentului există o ordine.

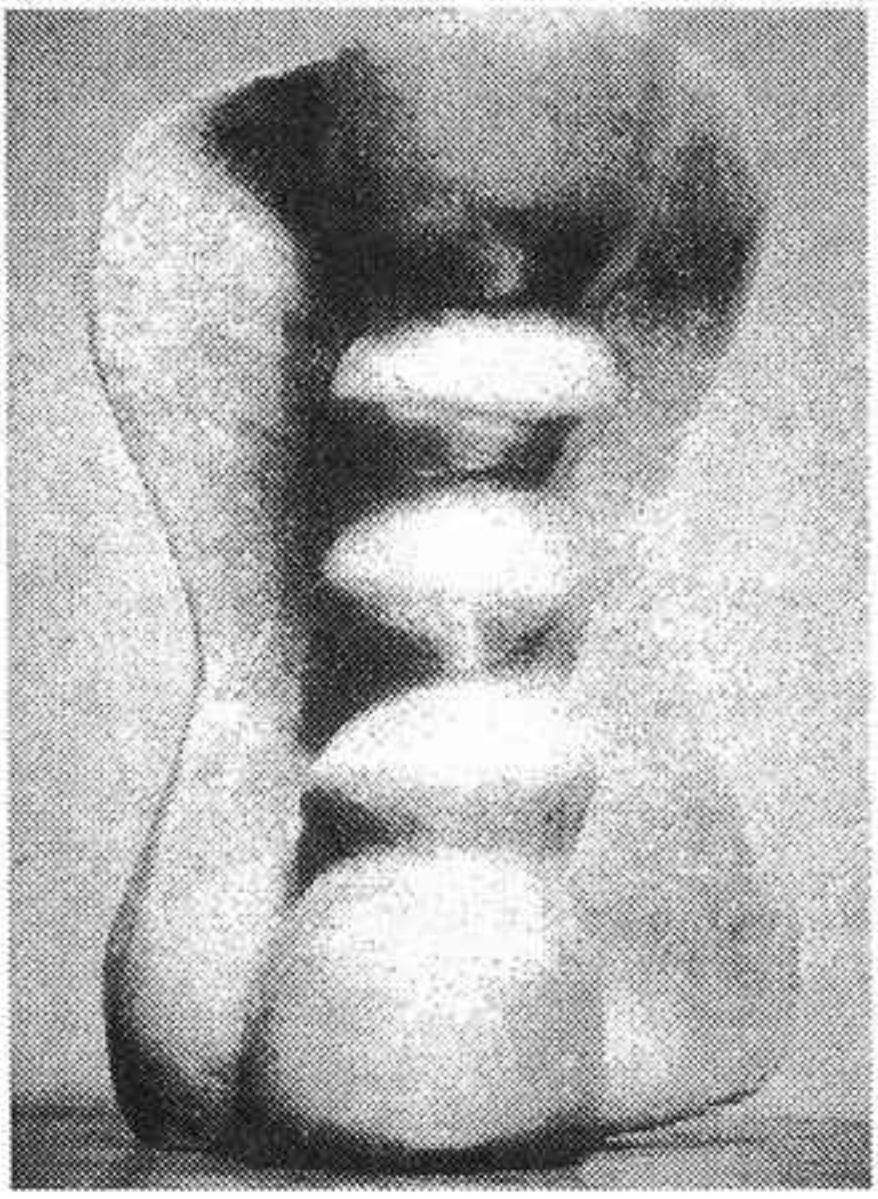
„De unde reiese că Ființa, în sensul ei principal, nu în acela de mod de existență, ci în înțelesul de Ființă în chip absolut, trebuie să fie Substanța. Dar noțiunea de primordial ea însăși se ia în multe sensuri. Totuși, Substanța — și din punctul de vedere logic, și din acela al cunoașterii, și în timp — este cea dintîi din toate. Într-adevăr, dintre toate celelalte categorii nu există nici una de sine stătătoare, ci numai substanța întrunește această proprietate. Ea e prima și din punct de vedere logic, căci în definiția oricărui lucru trebuie să existe implicit și aceea a substanței sale. Și sîntem încredințați că cunoaștem mai bine ce este fiecare lucru atunci cînd îi cunoaștem esența, de pildă ce este un om sau ce este focul, decît atunci cînd îi cunoaștem numai calitatea sau cantitatea sau locul, pentru că fiecare din aceste moduri de existență noi nu le cunoaștem decît cînd le știm esența, adică atunci cînd le știm calitatea sau cantitatea. Apoi, obiectul veșnic al tuturor cercetărilor trecute și prezente, întrebarea ce se pune totdeauna, adică: Ce este Ființa? se reduce, de fapt, la întrebarea: Ce este Substanța?" (*Idem*)

Formă și substanță

Esența unui lucru este concepută ca unitate între **substanță** (gr. *hyle*) și **formă** (gr. *eidos*).

„Prin materie înțeleg, de exemplu, metalul, prin formă, conturul statuii, iar prin împreunarea celor două, statuia ca întreg." (*Ibidem*)

În cazul omului, materia este trupul său iar sufletul este forma.



Henry Moore

Materia nu poate exista în lipsa unei forme. Forma, în schimb, poate exista independent de o materie, ca **principiu al formei**. Ea este esența inteligibilă și substanța primordială a unui lucru.
Din materie se nasc lucrurile, căpătînd o formă. Astfel, materia este baza oricărei deveniri. Această materie este întotdeauna relativă în raport cu o formă. Așa cum metalul din care este făcută o columnă poate fi turnat din nou pentru a da naștere unei alte forme, tot așa orice materie poate fi iarăși punctul de plecare pentru o altă formă. Forma și materia se află într-o opoziție relativă una față de cealaltă — ceea ce este formă dintr-un punct de vedere poate fi materie din alt punct de vedere. Astfel, scîndurile și grinzile sînt, în raport cu copacul din care au fost tăiate, formă; în raport cu casa ce urmează să fie construită, sînt materie.

Act — Potențialitate

Existentul nu poate fi privit numai din punctul de vedere al substanței, calității și cantității, ci și din cel al **potențialității** (gr. *dynamis*) și al **actualității** (gr. *act, energeia, entelécheia*), adică din punctul de vedere al **posibilității** și al **realității**.
Alături de perechea de concepte materie-formă, actul și potențialitatea sînt conceptele cheie ale filozofiei aristotelice. Diferențierea între aceste două modalități ale existentului, act și potențialitate, face posibil ca între două ipostaze diferite ale existentului să poată fi o relație și ca ele să acționeze una asupra celeilalte. Prin ele se poate explica fenomenul **transformării**, căci orice devenire este trecerea de la posibil la real. Deci, este posibil ceea ce poate fi realizabil. Nu trebuie însă trecută cu vederea noțiunea de imposibil.

„Așa, de pildă, dacă cineva ar spune că e posibil să se măsoare raportul dintre diagonală și latura pătratului respectiv, dar că el nu va fi măsurat, asta înseamnă că cel care face o asemenea afirmație nu-și dă seama de noțiunea imposibilului. Negreșit, nimic nu se opune ca un lucru care are posibilitatea să fie sau să devină, totuși să nu fie și nici să nu devină. Oricum, din cele expuse mai înainte reiese în chip necesar că faptul de a presupune că există sau a existat ceva care nu este, dar este posibil, nu atrage după sine nici o imposibilitate. Vom ajunge totuși la o imposibilitate pentru că e peste putință să măsurăm raportul dintre diagonală și latura pătratului. Dar noțiunea de fals nu e identică cu cea de imposibil. De pildă, e fals să afirm că în acest moment tu stai în picioare, dar nu e imposibil ca tu să stai cîndva." (*Ibidem*)

Principii ale ființării

Aristotel distinge patru cauze, respectiv patru principii ale existentului:

1. cauza materială, causa materialis; substanța, materia din care se naște ceva,
2. cauza formală, causa formalis; chipul, respectiv forma după care ceva este modelat,
3. cauza mișcării, causa efficiens; originea transformării, a mișcării,
4. cauza scopului, causa finalis; scopul transformării, finalitatea.

În cazul casei — materia o constituie cărămizile, forma este conceptul (pla-

nul) existent înainte de construirea casei, cauza mișcării este constructorul, iar scopul final este construcția propriu-zisă — se demonstrează că de fapt nu este vorba de patru principii diferite, ci de o diferențiere în procesul problematizării științifice. Abia prin întreg, prin cunoașterea tuturor celor patru cauze, un lucru devine inteligibil. Iar aici, cauza scopului, întrebarea „de ce", ocupă primul loc.

Aristotel este cel care introduce pentru prima oară în filozofie **principiul scopului** (gr. *telos*). Pentru el, totul se conduce după un anumit scop. Omul acționează în virtutea unui scop, tot așa cum în natură orice proces are un scop — frunzele există pentru a ocroti plantele, rădăcinile pentru a le hrăni, iar scopul seminței este copacul.

Devenirea, adică trecerea de la posibil la real, deci prin actualizarea unei potențialități printr-un real (de exemplu casa care se construiește și este realizată ca ceva finit), este întotdeauna nedesăvîrșită, căci fiecare cauză presupune o altă cauză, tot așa cum existența constructorului o presupune pe cea a celui care a comandat construcția etc.

Aceasta duce în cele din urmă la un real care nu este efect, ci doar cauză, nu este materie, ci doar formă pură, care este, deci, imaterial: un impuls primar, **mișcătorul nemișcat**.

„Ceea ce poate fi mișcat trebuie neapărat să fie pus în mișcare de către ceva și Primul Mișcător este nemișcat în sine, iar mișcarea veșnică trebuie stîrnită de o ființă veșnică și anume o singură mișcare să fie produsă de o singură ființă... Într-adevăr, natura astrelor este veșnică, constînd dintr-o substanță veșnică; iar mișcătorul, la rîndul lui, este și el veșnic și anterior lucrului pus în mișcare; or, știm că ceea ce e anterior unei substanțe trebuie să fie, neapărat, tot o substanță." (*Ibidem*)

Această substanță este ființa supremă, care este ființa propriu zisă și adevărată, actualitate și formă pură. Această ființă imaterială, imuabilă și veșnică este Dumnezeu, „mișcătorul nemișcat."

General și particular

Deoarece nu se poate gîndi în contradicții, Aristotel face o distincție între existentul esenței și existentul secundarului. La Platon încă nu întîlnim această distincție, el reduce toate lucrurile la o singură unitate, la idee; prin urmare, el este nevoit să se împace cu contradicțiile gîndirii și ale existentului.

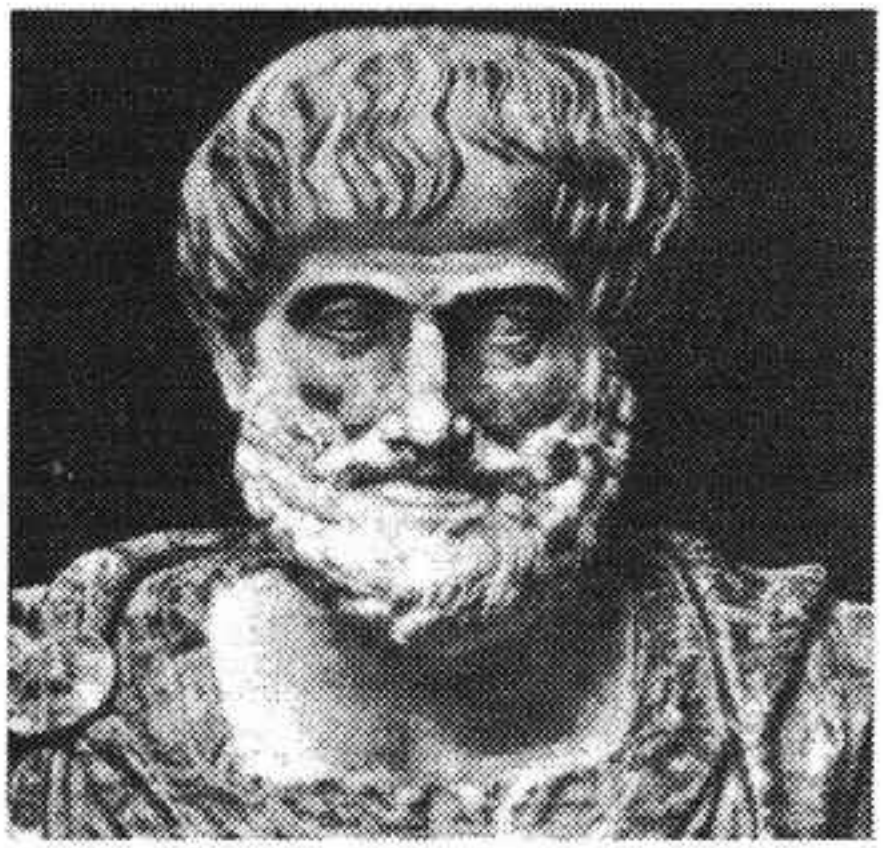
O dată cu pretenția de absolut în caracterul științific în toate domeniile, Aristotel introduce **procedeul științific**, care va deveni hotărîtor pentru evoluția gîndirii europene. Pentru el a ști înseamnă „a cunoaște ce este ceva". Este vorba de încadrarea obiectelor în domenii. Numerele fac parte din alt domeniu (matematica) decît ființele vii (biologia). Din această diferențiere rezultă împărțirea în științe teoretice și științe practice. Prioritatea o dețin științele teoretice, căci ele se referă la realitate, la substanțial; științele practice au de a face cu posibilul, cu ceea ce este supus schimbării. Astfel, diferența dintre teorie și practică, aflată și astăzi în discuție, este, la Aristotel, de ordin ontologic, deoarece are la bază două modalități distincte ale existentului, și anume actul și potențialitatea.

Interesul prim al lui Aristotel nu este de a înțelege ființa, ci de a sistematiza diferitele modalități ale ființei. În acest proces, el pleacă de la particular și ajun-

Doi filozofi discută

ge, abstractizînd, la general. Primul și cel mai de jos plan al cunoașterii este senzația, apoi urmează imaginația, care poate crea, după cum dorește, reprezentări, adică baza amintirii. Amintirea repetată duce apoi la experiență. Iar aceasta este ridicată prin intermediul rațiunii la nivelul certitudinii.
Generalul își are, el însuși, bazele în anumite procese imediate ale rațiunii, dar este

cel mai greu de cunoscut, căci se află cel mai departe de simțuri. (*Ibidem*)



Aristotel (384–322 a. Chr.) s-a născut în Stagira, Peninsula Calcidică. Fiu al medicului de curte macedonean Nicomahos, el a avut parte de o educație excepțională. La 17 ani sosește la Atena pentru a studia cu Platon, a cărui Academie este centrul internațional de întîlnire al științei și filozofiei. Aristotel a făcut parte din Academie timp de 20 de ani. În 344, după moartea lui Platon, Aristotel părăsește Atena. Ca metec (străin fără drepturi cetățenești) situația sa nu este sigură în acest oraș, iar relațiile sale cu casa regală macedoneană o face și mai nesigură. La invitația prietenului și colegului său Hermias, Aristotel pleacă la Arsos (lîngă Troia). Se căsătorește cu Pitias, care îi va dărui o fiică, botezată de asemenea Pitias. Fiul său Nicomahos este din a doua căsătorie, cu Herpilis.
În 343–342 preia, la rugămintea lui Filip al II-lea, pentru cîțiva ani, educația fiului acestuia, Alexandru, care va fi în curînd nevoit să ia în mîini frînele statului.
În 335 Aristotel se întoarce la Atena și fondează o școală proprie, Lykeion (denumită și Peripatos — plimbare — căci discuțiile se purtau în timpul unei plimbări).
După moartea lui Alexandru, Aristotel este nevoit să părăsească din nou Atena, din cauza atmosferei ostile macedonenilor. Este acuzat de „ofensă adusă zeilor" și se refugiază la Halcis, unde mama sa este proprietara unei case. Moare în 322 a. Chr.

„De ce este de fapt ființare și nu, mai degrabă, Nimic?"

„«Întrucît așadar noi am intrat în nedumerire, lămuriți-ne voi lucrurile, arătîndu-ne ce anume vreți să înțelegeți cînd vorbiți despre ceea ce este. Voi știți lucrurile astea de multă vreme, desigur, pe cînd noi doar credeam a le ști, iar acum am căzut în perplexitate.»[1] Avem astăzi un răspuns la întrebarea ce înțelegem propriu-zis prin «ceea ce este»? Nicidecum. Și astfel, este vorba mai întîi de toate de a regăsi un înțeles pentru sensul acestei întrebări." (*M. Heidegger*, 1994)

Întrebarea referitoare la ființă i-a preocupat în cel mai înalt grad pe Platon și pe Aristotel, dar în filozofia modernă ea a pierdut din importanță. Întrebarea referitoare la sensul ființei părea superfluă. „Ființa" este cel mai general și cel mai gol concept, și nu poate fi definit ca atare. Este însă de asemenea un concept pe care toți îl folosim, care a devenit ceva de la sine înțeles; prin urmare, a ne pune întrebări referitoare la acest concept nu este doar inutil, ci chiar o eroare metodică.
Heidegger, în schimb, este de părere că:

„Atunci cînd se spune: «Ființa» este noțiunea cea mai generală, asta nu înseamnă că ea este cea mai clară și nu necesită în continuare alte dezbateri. Noțiunea de «ființă» este, mai degrabă, cea mai obscură." (*Idem*)

Imposibilitatea de a defini ființa decurge din generalitatea noțiunii, care nu

[1] Platon, *Sofistul*.

poate fi derivată din alta, de un nivel mai înalt — ceea ce nu înseamnă că întrebarea „referitoare la sensul său devine inutilă, dimpotrivă, o cere". Fără îndoială că există o înțelegere medie a ființei (ca de exemplu, „Cerul este albastru", „Sînt fericit"), ceea ce nu demonstrează însă decît caracterul ininteligibil, căci în fiecare ființă pe care o presupunem se află o enigmă.

„Faptul că fiecare trăiește deja un înțeles al ființei și că sensul ființei rămîne încă obscur demonstrează necesitatea principală de a pune din nou întrebarea referitoare la sensul «ființei»." (*Ibidem*)

Căci:

„Cumpănirea prejudecăților a pus în evidență nu numai faptul că lipsește răspunsul la întrebarea referitoare la ființă, dar că pînă și întrebarea însăși este obscură și vagă. De aceea, a pune din nou întrebarea referitoare la «ființă» înseamnă în primul rînd o elaborare suficientă a punerii întrebării." (*Ibidem*)

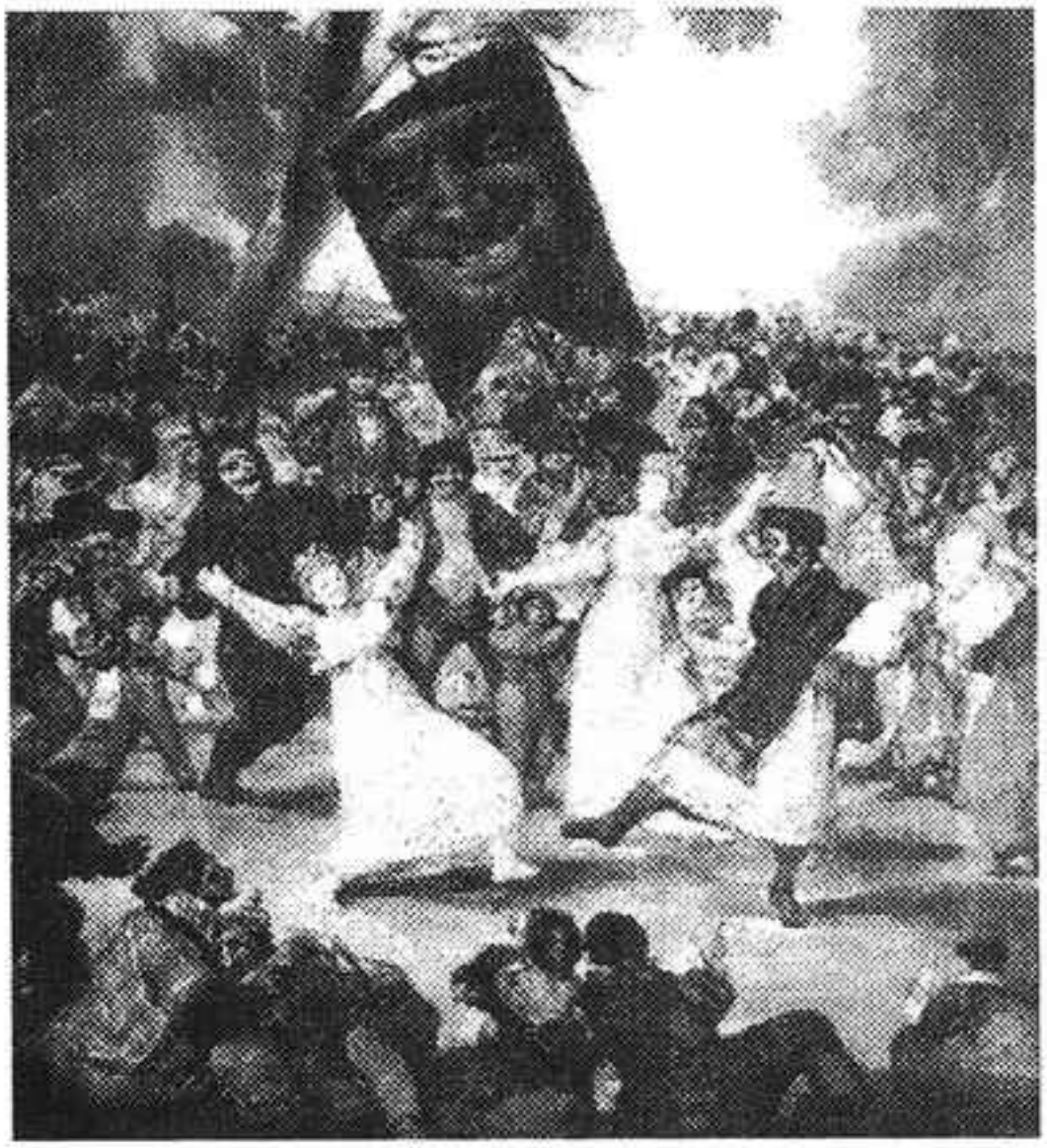
Heidegger pune într-un fel nou întrebarea referitoare la ființa ființării. „De ce este ființare și nu mai degrabă Nimic?" Ce anume creează legătura între tot ce ființează? Este asemănarea dintre lucruri, care ne permite să constatăm caracteristicile generale ale speciilor, să alcătuim grupe de fenomene și să le catalogăm? Atunci cînd reușim aceasta, înseamnă, fără îndoială, un progres al cunoașterii. Însă oricît de mare ar fi acest progres, el nu atinge, după Heidegger, problematica centrală, și anume întrebarea omului referitoare la sine însuși. Dacă explicăm tot ce există în lume după schema lumii obiectelor, nu vom afla niciodată un răspuns complet. Ceea ce este, ceea ce se poate deci calcula, măsura, prevedea, nu se poate constitui într-o schemă pentru atitudinea interogativă a omului însuși. Acesta este destinat să se întrebe asupra temeiului întrebării sale „de ce". Care sînt motivele pentru care apare o asemenea întrebare? Dacă excludem numeroasele motive pentru care punem întrebări referitoare la o anumită determinare finală ajungem la nivelul omului care este pentru el însuși o enigmă în acest univers; care a fost aruncat în această lume nu doar pentru a-și găsi un rost în ea, ci pentru a se întreba despre menirea sa, fără a avea alt fir călăuzitor decît acela de a se întoarce la originile acestei întrebări.

Nici întrebarea despre ființa supremă (bunăoară, Binele sau Dumnezeu) nu poate oferi un răspuns privind temeiul. Căci și ființarea supremă este o „ființare" între multe altele și este prin urmare gîndită după o anumită modalitate a ființei (de exemplu, după componenta duratei nelimitate). Doar întoarcerea la însăși problema întrebărilor îi deschide lui Heidegger drumul către ceea ce, după părerea sa, au înțeles grecii prin „ființă" — și anume nu principiul ultim al lumii, grație căruia poate fi descompusă în obiecte, ci temeiul ultim al menținerii omului, datorită acestei întrebări continue, în nesiguranța funciară a existenței sale. Răspunzînd la întrebarea referitoare la ființă trebuie avut mereu în vedere și relația de atragere dintre om și ființă, adică felul în care omul înțelege ființa. Omul se vede pe sine însuși ca o ființare în mijlocul întregii ființări, și prin aceasta se distinge ca cel care pune întrebări — el nu *este*, pur și simplu, pentru el, ca ființare în ființa sa, este în joc însăși ființa.

Din tot ce ființează, omul este singurul care poate să-și stabilească o relație față de sine însuși, adică poate să mediteze asupra sa și a poziției sale în lume. De aceea, ființa omului este deasupra tuturor celorlalte, este deosebită prin existență.

„Dasein-ul se înțelege pe sine însuși mereu din existența sa, într-o posibilitate a lui însuși de a fi el însuși sau de a nu fi el însuși. Dasein-ul fie a ales el însuși această posibilitate, fie a nimerit în ea, fie întotdeauna s-a dezvoltat în ea. Existența va fi hotărîtă doar de însuși Dasein-ul respectiv prin asumarea sau omiterea ei." (*Ibid.*)

Alegerea poate fi făcută în așa fel încît că permită existenței să-și realizeze propriile posibilități sau în așa fel încît existenței să i se prezinte alegerea gata făcută, să fie „așa cum este". **„Faptul-de-a fi-în lume"**, de a o cunoaște, este numit de Heidegger „a-fi-întru"



Francisco Goya
În mulțime individul este impersonal. Măștile accentuează anonimatul. Desființarea granițelor nu duce aici la asigurarea sinelui.

(„**In-Sein**"). Acest „In-Sein" este însă totdeauna și o **laolaltă-ființare** cu alții.

„Pe temeiul acestei comuniuni a momentului de a fi în lume, lumea este întotdeauna deja acea [lume] pe care de fiecare dată o împart cu alții." (*Ibid.*)

Dasein-ul este prin urmare o laolaltă-ființare, adică individul trebuie gîndit mereu în relație cu alții. Chiar și retragerea în singurătate îl presupune deja pe celălalt, prin faptul că îl evită. Nu este nicidecum vorba de anumiți alții:

„Din contră, orice altul îi poate reprezenta... Însuși impersonalul «se» aparține altora, cărora le consolidează puterea."

„Folosind transportul în comun, serviciul de informații (ziarele), fiecare altul este [prin asemănare] ca oricare altul. Acest a-fi-împreună-cu-alții dizolvă cu totul Dasein-ul propriu în modul de a ființa «al altuia», astfel încît alții devin mai inconștienți în ce privește diferența și expresivitatea lor [particulară]. În această situație de nediferențiere și indistincție, impersonalul «se» își desfășoară dictatura sa caracteristică. Noi savurăm și ne amuzăm așa cum se savurează, citim, privim, judecăm literatura și arta așa cum se privește și se judecă; și chiar ne retragem distanțîndu-ne de «marea masă» așa cum [toți] se retrag și se distanțează; găsim «revoltător» ceea ce se consideră revoltător. Impersonalul «se», care nu determină pe nimeni în mod particular și care este totalitatea — chiar dacă nu ca sumă — prescrie modul de ființare al cotidianului." (*Ibidem*)

Impersonalul „**se**" (das Man) se interesează în special de **medie**.

„Impersonalul «se» este, în ființa sa, preocupat în mod esențial de caracterul mediu. De aceea el se menține faptic în media a ceea ce este convenabil, a ceea ce se admite sau nu, a ceea ce merită sau nu asentimentul. Promovarea caracterului mediu în prescrierea a ceea ce se poate și se cuvine a fi întreprins, veghează asupra oricărei excepții care caută să iasă în evidență. Orice evidențiere este reprimată în mod discret. Tot ce este originar este adus peste noapte la nivelul a ceva de mult cunoscut. Tot ceea ce s-a dobîndit cu mult efort devine ușor de mînuit. Orice secret își pierde forța misterului. Grija pentru caracterul mediu dezvăluie iarăși o tendință esențială a Dasein-ului, pe care o numim nivelare a tuturor posibilităților ființei. Impersonalul «se» este implicat peste tot unde Dasein-ul este presat de a decide, dar astfel încît totdeauna își și declină această implicare. Cum însă impersonalul «se» indică în mod anticipat orice judecată și decizie, el retrage respectivului Dasein orice responsabilitate. Impersonalul «se» poate oarecum să-și permită a «se» face mereu referință la el. Poate cu ușurință să garanteze pentru

ceva. Impersonalul «se» «a fost» întotdeauna [implicat] și totuși, se poate spune că «nimeni» nu a fost [implicat]. Cea mai mare parte [a celor întreprinse] în viața cotidiană a Dasein-ului [sînt întreprinse] de către acela despre care trebuie să spunem că nu este nimeni." (*Ibidem*)

„Impersonalul «se» degrevează astfel Dasein-ul respectiv în comportamentul său cotidian. Și nu numai atît; prin această degrevare a Dasein-ului de propria sa ființă, impersonalul «se» vine în întîmpinarea Dasein-ului în măsura în care în el stă o tendință către frivolitate și facilitate. Și pentru că impersonalul «se» vine în întîmpinarea [tendințelor] Dasein-ului prin această degrevare de ființă, el își menține și își întărește dominația sa înverșunată." (*Ibidem*)

Dasein-ul este mereu tentat să nu trăiască prin sine însuși, ci să fie trăit prin „**dictatura" impersonalului „se**".
Cum îi este deci posibil existenței să înțeleagă lumea în **mediocritatea cotidianului**, adică să analizeze faptul-de-a-fi-în-lume, pentru a înțelege, în ultima instanță, sensul ființei?

Chiar și atunci, și mai ales atunci cînd nici lucrurile și nici propria noastră ființă nu ne preocupă anume, acest «întreg» vine să ne copleșească; de pildă, plictisul autentic... Plictisul profund... mută toate lucrurile, oamenii și propria-mi ființă o dată cu acestea, strîngîndu-le pe toate laolaltă într-o stranie indiferență. Plictisul acesta relevă ființarea în întregul ei." (*Ibidem*)

O asemenea revelație a ființei se poate obține tot așa și prin bucurie, disperare sau o altă stare de spirit. „Starea ne arată cum ne este și cum ne va fi." În acest „cum ne este", dispoziția-afectivă aduce ființa în „deschisul" ei.

„În dispoziția afectivă, Dasein-ul a fost întotdeauna inclus ca ființare." (*Ibidem*)

Dispoziția afectivă (Gestimmtsein) — Heidegger vorbește și despre **situarea afectivă** (Befindlichkeit) — este fundamentul oricărei cunoașteri a lumii. Este ceea ce ajunge cel mai departe, ceea ce deschide cel mai profund ființa. Prin dispoziția afectivă, aflăm că fiecărei orientări înspre viitor, fiecărui proiect, îi precedă deja **starea-de-aruncare** (Geworfenheit).

Faptul că starea-de-aruncare stă la baza oricărui proiect pe care îl aleg, ceea ce doresc să ajung, deci tocmai proiectul meu, depinde de înclinațiile mele, de mediul în care sînt născut, de mediul deci în care am fost aruncat. Heidegger numește aceasta **facticitate** — ea limitează posibilitățile pentru care se optează. Dispoziția afectivă atrage atenția asupra faptului stării-de-aruncare a Dasein-ului, pe cînd înțelegerea ne indică posibilitățile deschise ființei. Apar trei momente ale Dasein-ului — **facticitatea ca stare-de-aruncare**, **existențialitatea ca proiect** și **dependența (Verfallensein) de impersonalul „se".** Constituția ființei omogene a celor trei momente este **grija**. În ea se arată sensul ființei, dar acest sens rămîne încă ascuns atîta timp cît Dasein-ul, în mediocritatea și cotidianul ce-i sînt propriі, nu reușește să pătrundă pînă la ființa sa propriu-zisă, ci se lasă condus de impersonalul „se". Dependența Dasein-ului de impersonalul „se" este fuga Dasein-ului de sine însuși, de propria sa posibilitate. Cum poate Dasein-ul să găsească autenticitatea dacă fuge din preajma ei? **Teama** este aceea care aduce Dasein-ul înapoi, o teamă nelămurită. Nu este nimic pe lume de care teama să se teamă ci însuși faptul-de-a-fi-în lume. În teamă dispare evidența cotidiană a impersonalului „se", care aduce siguranță de sine și acel „a fi acasă" de la sine înțeles în cotidianul mediu al Dasein-ului.

„Nici «lumea» și nici Dasein-ul laolaltă cu alții nu mai poate să ofere nimic. Teama privează Dasein-ul de posibilitatea de a se înțelege, așa cum acesta, atunci cînd este acaparant, se înțelege pornind de la lume și de la explicitarea consacrată public. Teama respinge Dasein-ul [din «lume»] aruncîndu-l către acela pentru care ea se teme, respectiv, către autentica lui putință-de-a-fi-în lume." (*Ibidem*)

Astfel, teama este o situare afectivă care ne permite înțelegerea ființei Dasein-ului.

„Așa cum s-a spus mai devreme, situarea afectivă evidențiază «ce este cineva». Prin teamă este resimțită «nefamiliaritatea». Aceasta exprimă în primul rînd indeterminarea caracteristică a aceluia la care Dasein-ul

Caspar David Friedrich
Individul însingurat este plasat într-o natură nemărginită care-l face conștient de existența sa. Această conștiință nu se poate sprijini pe nimic, este lăsată în voia propriei interogații. Kleist despre acest tablou: „Nimic nu poate fi mai trist și deprimant în lume decît acest loc: singura scînteie de viață în regatul morții, punctul central însingurat în cercul însingurat."

se raportează afectiv în teamă: acel nimic și niciunde. Dar nefamiliaritatea presupune totodată faptul de-a-nu-mai-fi-acasă." (*Ibidem*)

Fuga în a-fi-acasă al locului public, în impersonalul „se", este fuga din a-nu-fi-acasă, din neliniștea care amenință în mod constant Dasein-ul.
În teamă lumea își pierde familiaritatea. Totul ajunge lipsit de sens, ființa își pierde sprijinul. Dasein-ul face experiența singurătății sale, a lipsei de sens. În experiența primordială a temerii se ajunge la acea stare, în care nimicul devine evident și de la care se pornește pentru a pune întrebarea referitoare la ființă, și anume referitoare la ființa Dasein-ului ca întreg. „Im Dasein steht, solange es ist, je noch etwas aus, was es sein kann unde wird". Acesta este sfîrșitul însuși, moartea. Dasein-ul este ceva limitat, el se îndreaptă în timp înspre un sfîrșit; astfel Dasein-ul este o **ființă înspre moarte.** Moartea nu este însă cîtuși de puțin o realitate empirică; omul nu se săvîrșește precum animalul, el este conștient de caracterul limitat al Dasein-ului său. Esențialul în Dasein constă în aceea că este o ființă în timp, în timpul limitat dintre starea-de-aruncare și moarte. Luat cu preocupările ce-i acaparează timpul zilnic, omul nu conștientizează această realitate, abia în momentul temerii el se apropie de ea. (vezi p. 158)

*Martin Heidegger*s-a născut în 1889 în orășelul Messkirch, din landul Baden, ca fiu al unui paracliser. Liceul l-a făcut la Constanz, apoi la Freiburg, unde a studiat teologia. După patru semestre a părăsit-o în favoarea filozofiei, matematicii și a științelor naturii, ocupîndu-se intens de literatură, cu o predilecție pentru Hölderlin, Rilke, Trakl și Dostoievski. În 1913 a absolvit cu disertația *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* (*Teoria judecății în psihologism*). Doi ani mai tîrziu și-a prezentat teza de doctorat cu titlul *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (*Teoria categoriilor și a înțelesului la Duns Scotus*).
Mai întîi asistent al lui Husserl la Freiburg, a fost numit în 1923 profesor la Universitatea din Marburg. Aici era considerat — după o formulare a Hannei Arendt — „regele neîncoronat" al universului gîndirii. O dată cu apariția lucrării *Sein und Zeit* (*Ființă și Timp*) (1927) a devenit brusc celebru. Opera anunța nu doar o cotitură în filozofie: *Sein und Zeit* a devenit „cel mai incitant text al timpului nostru" (W. Biemel), iar efectul său nu s-a limitat doar la filozofie.
Edmund Husserl, căruia i-a fost dedicată lucrarea, a vădit pe lîngă încîntare și o anumită deziluzie, deoarece văzuse în Heidegger un urmaș. Intervine totuși pentru ca acesta să fie numit pe postul său la Freiburg (1928). Cu toate acestea, colaborarea dintre cei doi a încetat, iar drept urmare Husserl a întrerupt orice contact.
Ca rector al Universității din Freiburg, Heidegger s-a pus în 1933 în slujba „renașterii" național-socialiste, însă și-a părăsit funcția încă din februarie 1934. În următorii ani a trăit retras; nu și-a publicat însemnările *Beiträge zur Philosophie* (*Contribuții la filozofie*).

În 1945 ocupația franceză i-a interzis să-și continue activitatea didactică, interdicție ce a fost ridicată abia în 1951. Și-a reluat activitatea la Universitate, retrăgîndu-se însă definitiv în anul următor. A urmat editarea unei serii de cărți între care *Zur Sache des Denkens* (*Despre cauza gîndirii*), *Wegmarken* (*Repere pe drumul gîndirii*), *Unterwegs zur Sprache* (*În drum spre limbaj*) și *Holzwege* (*Căi greșite*). Heidegger s-a stins din viață în mai 1976.
Martin Heidegger a devenit unul din filozofii cei mai controversați, mai întîi în spațiul de limbă germană și în Franța, apoi mai cu seamă în Japonia. Filozofia analitică și neomarxismul au dus la o scădere puternică a influenței lui Heidegger în Germania. În prezent, a găsit din nou un ecou remarcabil, în special în Statele Unite și în Franța, în cercurile „noilor filozofi".

„Ființa și Nimicul"

Sub influența filozofiei lui Heidegger stă și opera de început a lui Jean-Paul Sartre (vezi p. 151), „Ființa și Nimicul". Și pentru Sartre ființa omului se află, ca existență limitată în timp, în centrul preocupărilor. Consecința unei asemenea existențe este, în opinia lui Sartre, **libertatea absolută** a omului. Unor concepte ca transcendență și facticitate li se conferă, prin urmare, o altă semnificație. Filozofia lui Sartre se îndreaptă mai puțin înspre o analiză a ființei, ci mai mult înspre praxisul acesteia. Demersul interogativ este un proces specific uman. Prin acest demers, omul iese din ființă și se definește pe sine însuși ca avînd îndoieli. Prin acesta el poate să modifice raportarea sa la ființă. El se poate desprinde de ființă și poate produce Nimicul într-un proces de nimicnicire (die Nichtung), care înseamnă, de fapt, spațiul între ceea ce a fost și ceea ce este. „Acest spațiu este exact Nimicul".
Spre deosebire de Heidegger, pentru care Nimicul nu este cîtuși de puțin creat de om, Sartre vede în om originea Nimicului, care nu distruge ființa, ci face ca ea să devină parte din trecut.

„Astfel, condiția ca realitatea umană să poată nega lumea, parțial sau în totalitate, constă în aceea că poartă în sine nimicul ca fiind nimicul care îi desparte prezentul de întregul ei trecut." (*J.-P. Sartre,* 1962)

„Nimicul este fundamentul negației, „deoarece se ascunde în ea, deoarece este negația ca ființă".

„Prin urmare, ființa conștientă trebuie să se constituie pe sine, în raport cu trecutul său, ca fiind despărțită de acest trecut printr-un Nimic; trebuie să fie o conștiință a acestei falii a ființei, însă nu ca un fenomen căruia îi este supus, ci, mai degrabă, ca structură de conștiință ce este. Libertatea este ființa umană care își scoate din joc trecutul și își secretă propriul Nimic. Să fim bine înțeleși, această necesitate primordială de a fi propriul său Nimic nu îi apare conștiinței intermitent și cu negații individuale ocazionale: nu există în viața interioară nici o clipă în care să nu apară moduri de comportament negatoare sau interogatoare, cel puțin în caracteristicile structurilor secundare; iar conștiința se trăiește pe sine mereu ca negare a propriului trecut." (*Ibidem*)

Între ființa viitoare și cea prezentă există o relație.

„Însă în interiorul acestei relații s-a furișat un Nimic: eu nu sînt cel ce voi fi. Pe de o parte, nu sînt el deoarece timpul mă desparte de el. Apoi, fiindcă ceea ce sînt nu este fundamentul pentru ceea ce voi fi. Și, în fine, din cauză că nici o ființare actuală nu poate decide definitiv ce voi fi." (*Ibidem*)

Libertatea mea este cea care-mi permite să decid cum mă voi comporta. Comportamentul meu rezultă finalmente dintr-un eu, cu care încă nu mă identific, deoarece nu mă pot identifica cu viitorul, iar cu ceea ce a fost nu mai pot să mă identific. În acest fel eu sînt în același timp propriul meu viitor, în măsura în care depinde de mine să decid pentru el, și totodată încă nu sînt acest viitor. Tot așa, sînt trecutul meu, deoarece ceea ce am făcut a fost rezultatul propriei mele opțiuni, al propriei mele decizii, și în același timp nu sînt acest trecut, căci ceea ce a fost nu mai este.

„A fi conștient de faptul că ești propriul viitor prin aceea că nu ești propriul viitor — aceas-

ta este tocmai ceea ce numim teamă." (*Ibidem*)

Importanța **deciziei** cu care ne împovărează libertatea ne produce teamă. Atîta timp cît ne acaparează lucrurile vieții cotidiene, lumea, nu luăm aminte la această teamă, o alungăm.
Înaintea lui Heidegger, Kierkegaard (vezi pp. 143 ș. urm) a fost cel care a introdus teama în filozofie, ca o nouă și importantă dimensiune. El o prezintă și o caracterizează ca fiind **„teama de libertate"**.

„Heidegger, care, după cum știm, a fost puternic influențat de Kierkegaard, consideră, dimpotrivă, teama ca pe o înțelegere a nimicului. Aceste două concepții despre teamă nu par a se contrazice: dimpotrivă, se confirmă reciproc.
Mai întîi, trebuie să-i dăm dreptate lui Kierkegaard: teama se deosebește de frică prin aceea că frica înseamnă frica de lume a ființelor, iar teama, este teama mea de mine însumi. Senzația de amețeală este teamă în măsura în care îmi este frică mai degrabă să nu ajung în prăpastie decît să nu cad în ea. O situație care trezește frica, în măsura în care înseamnă pericolul de a transforma din afară viața și ființa mea, trezește teama prin aceea că nu am încredere în propriile mele reacții în această situație. Pregătirile artileriei, care premerg atacul, pot trezi frica în soldatul care trebuie să stea sub tirul ei; teama în schimb începe în momentul în care începe să-și imagineze propriul comportament pe care îl va opune tirului, atunci deci cînd se întreabă dacă îl va putea «îndura»." (*Ibidem*)

Dar ce este teama?

„Să luăm exemplul amețelii. Amețeala se anunță prin frică: mă aflu pe o potecă îngustă, fără parapet, care trece pe lîngă o prăpastie. Prăpastia îmi apare ca ceva ce trebuie evitat, reprezintă un pericol de moarte. În același timp percep un anumit număr de cauze care depind de determinismul general și care pot transforma acest pericol în moarte: pot să alunec pe o piatră și să cad în prăpastie, poteca nesigură poate să cedeze sub greutatea pașilor mei și să se prăbușească în adîncuri. Din cauza acestor presupuneri, eu îmi sînt dat mie însumi ca un lucru, sînt, în ceea ce privește aceste posibilități, pasiv; ele vin în mine din afară, și în măsura în care sînt și eu un obiect al lumii supus forței de gravitație, nu sînt posibilitățile mele." (*Ibidem*)

Pot să previn teama evitînd pietrele din drum și ținîndu-mă pe cît posibil departe de marginea potecii.

„Mă realizez pe mine ca pe o persoană care se apără cu toate puterile de situațiile amenințătoare, și îmi proiectez o serie de moduri de comportament viitoare, menite să mă țină departe de pericolele lumii. Aceste moduri de comportament sînt posibilitățile mele. Evit frica pe baza faptului că mă plasez pe un plan în care propriile mele posibilități trec în locul probabilităților transcendente, în al căror imperiu nu este loc pentru puterea de a înfăptui a omului. Însă aceste moduri de comportament îmi apar, tocmai fiindcă sînt posibilitatea mea, ca nefiind determinate de cauze străine. Nu numai că nu este absolut sigur că vor avea succes, dar mai cu seamă nu este absolut sigur că vor putea fi menținute, căci ele nu au, de la sine, suficient Dasein." (*Ibidem*)

Pentru Sartre, omul este o ființă a posibilității — o ființare care este mereu dincolo de datul prezent, deoarece trebuie să se realizeze. Sartre numește trecerea de la realizare la posibil **transcendență**. Ceea ce este realizat, ceea ce este deja stabilit, este, spre deosebire de posibil, **facticitatea**, ceea ce eu sînt deja.
Libertatea omului este premisa acțiunii. Conștiința se poate desprinde de trecut și poate, prin act, prin **faptă**, să creeze o nouă stare.

„Orice acțiune trebuie să fie intențională: și anume, trebuie să aibă un țel, iar țelul se referă la rîndul său la o determinare. Căci în aceasta constă unitatea celor trei ec-staze temporale; țelul sau anunțarea viitorului meu conține un motiv (sau un impuls), adică acesta — viitorul — indică trecutul, iar prezentul este apariția actului." (*Ibidem*)

Libertatea, tema centrală în filozofia lui Sartre, nu înseamnă însă neangajare. Libertatea este întotdeauna o libertate **angajată**. Omul trebuie să se realizeze, trebuie să se proiecteze pe sine însuși în vederea unui scop. O viață fără angajare, fără nimic care să te lege, este lipsită de rădăcini, are libertatea acelor fire

„pe care vîntul le smulge din plasele păianjenilor și care plutesc la zece picioare deasupra pămîntului". (J.-P. Sartre, *Mușteie*, 1949)

Libertatea ca **autorealizare** nu poate renunța la ceea ce este dat, altfel este în pericol de a lua realizarea visată drept cea adevărată. Ea este mereu dată numai într-o lume „care opune rezistență".

„Există libertate doar în situații, și există situații doar datorită libertății." (*J.-P. Sartre,* 1962)

Libertatea constă în opțiunea pentru una dintre posibilități, în realizarea ei prin faptă și în responsabilitatea pe care o asumăm pentru acțiunea noastră, „căci libertatea mea este fapta". Libertatea își află limitele datorită existenței semenilor. Celălalt nu îmi anulează însă libertatea dacă eu, realizîndu-mă pe mine, i-o recunosc pe a lui, dacă, avînd în vedere autoproiectarea mea, plec de la premisa că și ceilalți sînt liberi. Prin existența celuilalt, prin faptul că sînt privit, devin obiect al ochilor săi.

„Adevărata limită a libertății mele constă doar în faptul că un altul mă percepe ca pe un altul obiectual, și în faptul, care decurge de aici, că situația mea nu este, nu mai este situația pentru celălalt, devenind o formă obiectivă în cadrul căreia eu sînt prezent ca structură obiectivă. Această obiectivare ce înstrăinează situația mea este limita permanentă și specifică a situației mele, exact așa cum obiectivarea acelui ființă-pentru-sine al meu în ființă-pentru-altul este limita ființei mele. Și tocmai aceste două limite caracteristice reprezintă îngrădirile libertății mele. Incluzînd în reflecțiile noastre și existența celuilalt, rezultă că pe acest nou plan libertatea mea își găsește limitele și în existența unei alte libertăți. Prin urmare, o libertate își află, indiferent pe ce poziție ne-am situa, singurele limite, pe care le poate întîlni, în libertate." (*Ibidem*)

Caravaggio, „Cap de meduză"

Privirea meduzei îi împietrește pe toți cei ce îi privesc chipul. Pentru Sartre meduza este privirea celuilalt, care mă încremenește, mă pietrifică, mă transformă în lucru, într-un obiect al privirii sale.

Logica

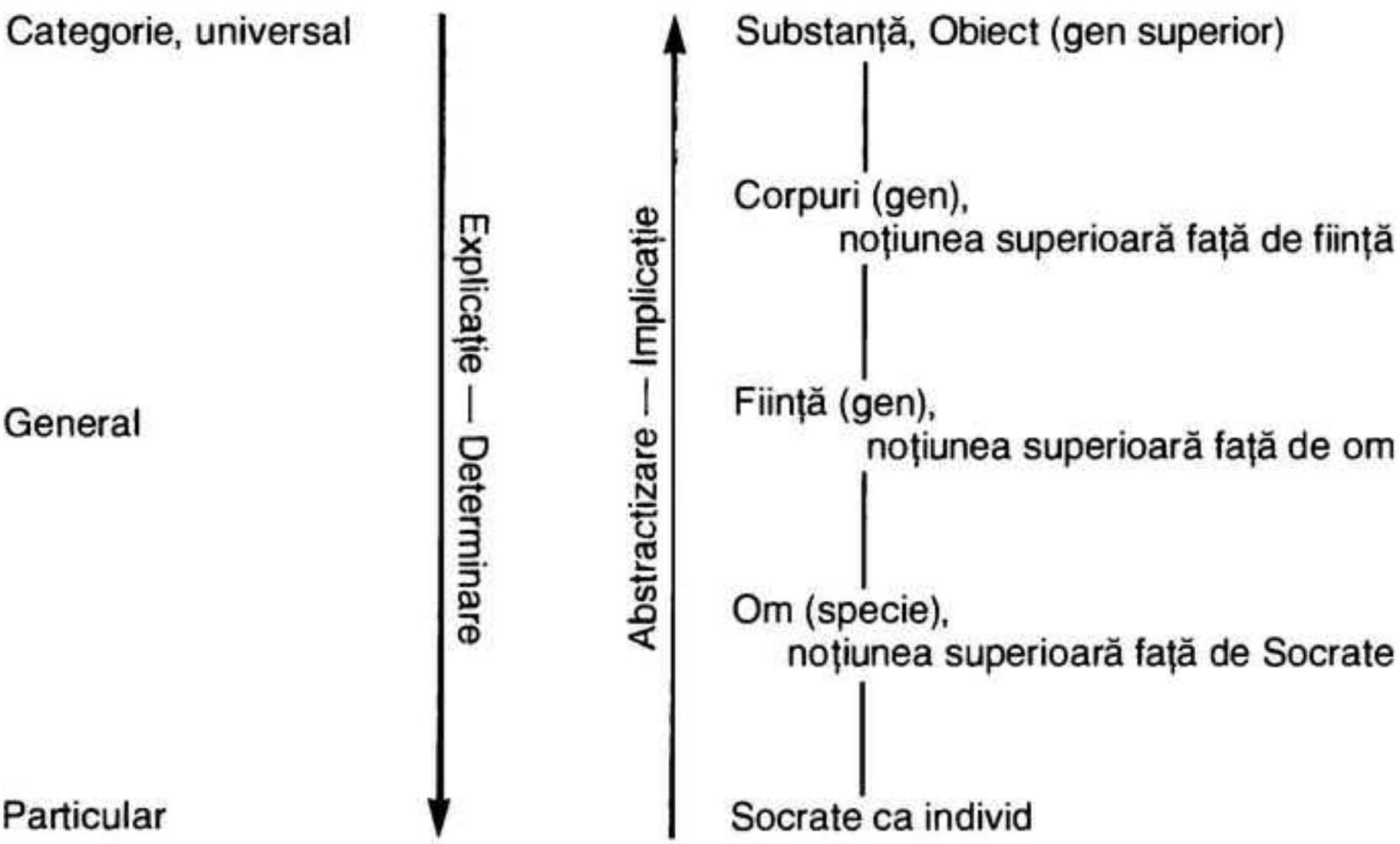
Aristotel pleacă de la premisa că gîndirea și limba corespund, că deci pornind de la structura limbii se pot trage concluzii privind structura realității. Pentru a ajunge la cunoaștere este necesar, prin urmare, să cercetăm și să cunoaștem exact legile gîndirii care conduc la ea. Această știință, care are drept obiect analiza gîndirii, a elementelor și concluziilor acesteia este logica, ale cărei baze le-a pus de asemenea Aristotel.

„Despre teoria prezentă nu numai că nu se poate spune că unele lucruri s-au spus deja iar altele nu, ci trebuie să considerăm că nu a existat nimic." (Aristotel, *Organon*)

În centrul scrierilor sale privind logica, în speță în centrul lucrării **Organon** (unealtă, instrument), se află **teoria concluziei și a demonstrației**. Pentru prima oară se folosește un **limbaj logic artificial**. Pentru Aristotel, logica este o știință care se orientează după limbă și formele ei. Printre elementele ei cele mai importante se numără noțiunea, propoziția, silogismul și demonstrația.

Noțiunea

Noțiunea se referă la ființă, la generalul lucrurilor cuprins în individual. Este răspunsul la întrebarea „ce este ceva", determinarea obiectului prin caracteristicile sale. Este însă necesar să se facă distincția cuvenită între caracteristicile esențiale (substanțiale) și cele neesențiale (accidentale).
O caracteristică esențială a noțiunii om este „mersul biped". În schimb, culoarea părului este o caracteristică neesențială. Cel mai bine se poate înțelege structura noțiunii privind **arborele porfirian** (Arbor porphyriana), denumit așa după comentatorul lui Aristotel, Porphyrios (sec. al III-lea, p. Chr.):



Determinare: pentru formarea noțiunii se poate porni de la Universal, de la Substanță, pentru a se ajunge prin limitarea sferei (extensiunii) pînă la Particular. Limitarea se face întotdeauna prin **formarea diferenței specifice** — de exemplu noțiunea de corp prin distincția însuflețit–neînsuflețit.

O dată cu restrîngerea întinderii noțiunii, aceasta devine mai specifică, deci cu un conținut mai intens.

Abstractizare: Se pornește de la individ și se ajunge, prin cuprindere progresivă (**subsumare**) la specia următoare din punct de vedere ierarhic (noțiunea superioară respectivă), la Universal. Determinarea lărgește conținutul (**intensiunea**) unei noțiuni și îi limitează sfera (**întinderea**). Abstractizarea reduce conținutul, pentru a lărgi în schimb sfera.

În fiecare din aceste definiri ale noțiunii sînt cuprinse ambele mișcări în același timp, căci noțiunea are structura cuprinderii și excluderii, a identității și diferenței. Noțiunea „conifere", de exemplu, cuprinde toate coniferele (bradul, molidul, pinul) și exclude în același timp toate neconiferele (foioase precum stejarul, mesteacănul, fagul ș.a.m.d.).

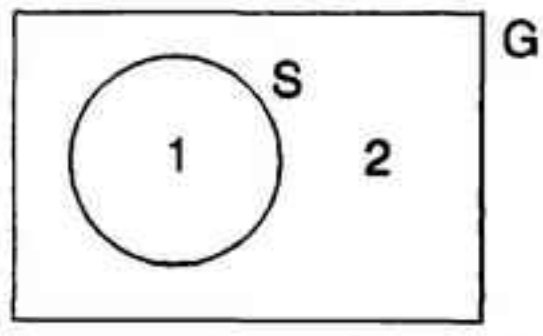
Ierarhia logică a conceptelor este limitată în sus de ființă, de substanță, iar în jos de individ. Cum ființa nu se poate cuprinde în niște limite, deoarece cuprinde totul, nu poate fi explicată printr-o noțiune, adică nu poate fi definită. În ființă este totul, ea este identitatea pură.

Nici individul nu este cuprins în ierarhia noțiunilor, căci nu poate fi inclus într-o noțiune supraordonată comună. În noțiunea „om", de exemplu, Socrate este inclus în virtutea calității sale de „om", nu însă ca individ. Individul este ceea ce stă la baza afirmației, este subiectul. Noțiunea ca mijloc de definire, în ultimă instanță, a individului, care, ca subiect, se află la baza afirmației, este organon-ul, instrumentul unei ierarhii logice în general, prin care tot ceea ce este individual se definește în funcție de ființa sa; cu alte cuvinte, abia prin intermediul noțiunii se poatre spune ce este ceva.

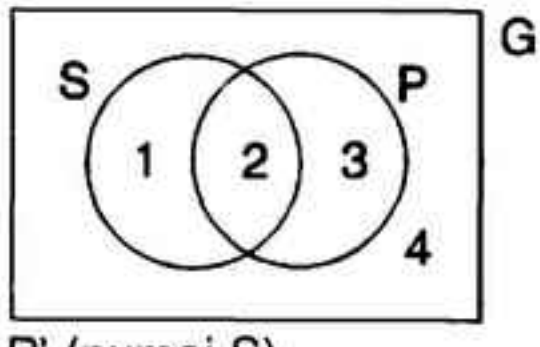
Prin urmare, se face o distincție clară între **noțiuni generale** („noțiuni desemnînd specii") — care se referă la tot ceea ce este comun lucrurilor respective, la general (de exemplu, la tot ceea ce este comun tuturor coniferelor) — și **noțiuni individuale** (noțiuni singulare) — care au în vedere exact un singur obiect (de exemplu Socrate). Există însă și un al treilea fel de noțiuni, noțiunile **vide**; ele se referă la obiecte care nu există nici factic (de exemplu unicorn), nici logic (de exemplu numere prime divizibile).

Între noțiunile generale există o relație. Astfel, se poate stabili o diferență între noțiuni și din punctul de vedere al relației dintre sferele noțiunilor. Acestea se pot cuprinde complet unele pe altele — vorbim atunci de **includere** —, se pot elimina complet — **excludere** — sau se pot intersecta.

John Venn a înfățișat grafic diferitele posibilități în diagramele care îi poartă numele, **„diagramele Venn"**: mulțimea generală G este împărțită în două părți de noțiunea S, reprezentată în formă de cerc. Partea 1 cuprinde toate elementele care aparțin noțiunii S, partea 2, în schimb, toate celelalte noțiuni S' (mulțime complementară față de S)



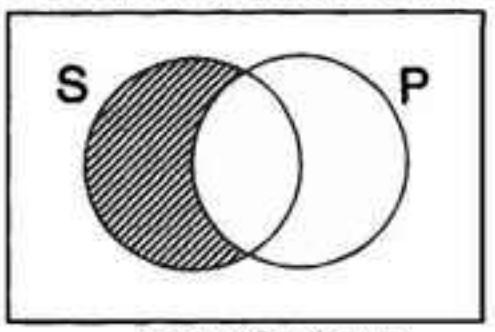
Sînt indicate cuprinderile a două noțiuni S și P prin două cercuri ce se intersectează. Rezultă patru părți:



1. S ∩ P' (numai S)
2. S ∩ P (S și P)
3. S' ∩ P (numai P)
4. S' ∩ P(nici S, nici P)

Dacă una din părți este vidă, se indică prin haşurare. Părțile pline (care conțin cel puțin un element) se indică prin semnul (+).

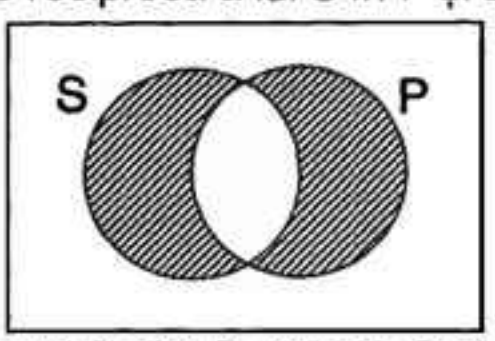
includere completă, unilaterală a lui S în P;



toate S sînt P

Noțiunea S, care este complet inclusă în noțiunea P, poate fi exprimată astfel: în sfera lui P nu există S. Noțiunea de brad (S), de exemplu, este complet inclusă în noțiunea de copac (P).

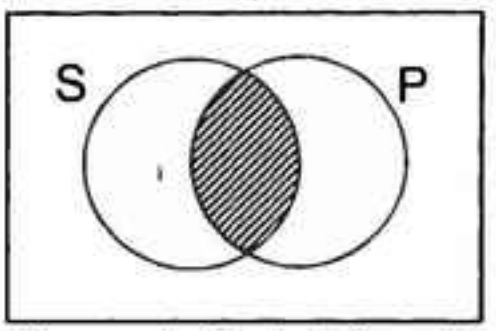
includere reciprocă a lui S în P și a lui P în S;



toate S sînt P și toate P sînt S

De exemplu: toate triunghiurile echilaterale sînt și echiunghiulare și invers.

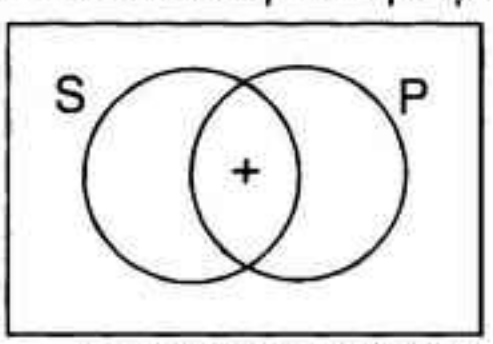
excludere reciprocă completă;



nici un S nu este P și nici un P nu este S

Situația în care nu există sferă comună celor două noțiuni S și P. Noțiunea de paricopitat (S), de exemplu, exclude complet noțiunea de felină (P). Nici o felină nu este paricopitată, și nici o paricopitată nu este felină. Zona de intersecție este mulțimea vidă.

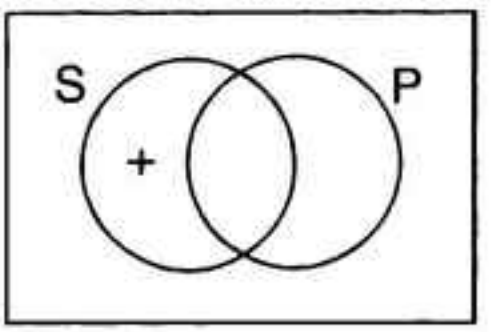
includere reciprocă parțială;



există S care sînt P
și în același timp există P care sînt S

Există obiecte care pot aparține ambelor noțiuni S și P. Noțiunea de purtător de ochelari (S), de exemplu, și noțiunea de neînotător (P) se intersectează.

excludere parțială unilaterală;



există S care nu sînt P

De exemplu, unii copaci nu sînt foioase.

Diagramele Venn înfățișează limpede relațiile logice. Din această cauză sînt întrebuințate în teoria raționamentului și a deducției.

Propoziția

„Substantivele și verbele singure se aseamănă gîndurilor fără legătură între ele, exemplu cuvintele om sau alb, dacă nu le adăugăm nimic altceva: aici încă nu există fals și adevărat. Dar să luăm de exemplu cuvîntul tragelaphos (cerb): înseamnă ceva, însă nu ceva adevărat sau fals, atîta timp cît nu adăugăm că lucrul este sau nu este, în general sau într-un moment anume."

„Căci falsul sau adevărul sînt legate de corespondența și desperecherea reprezentărilor." (Aristotel, *Organon*)

O asemenea împletire de reprezentări sub formă de sinteze este propoziția. Aceasta este **concordanța dintre gîndire și ființă**. Căci relația dintre subiect și predicat (S–P) produce prin **copula** (legătura) „este" o relație cu ființa. Expresia „un drum lat de doi metri" nu este o propoziție. Abia „este" o transformă în propoziție: „drumul este lat de doi metri". Propoziția este **expresia unei stări de fapt**. O noțiune nu este nici adevărată, nici falsă. Adevărul constă nu în lucruri, ci în judecata emisă asupra lor, în gîndire. Propoziția trece dincolo de noțiune; cuprinde nu doar ființa unui lucru, ci și realitatea acestuia.

Aristotel distinge următoarele tipuri de propoziții:

— în funcție de **modalitatea** lor: asertorice (reale), apodictice (necesare) și problematice (posibile)
— în funcție de **calitatea** lor: afirmative (pozitive) și negative
— în funcție de **cantitate**: generale (universale), particulare și nedefinite (nedefinite în raport cu generalitatea și particularitatea):

... atunci cînd vorbirea admite ceva, fără adăugirea de general sau particular — astfel încît rămîne nedecis care din cele două variante este valabilă — ca de exemplu în propoziția: contrarul face parte din aceeași știință sau plăcerea nu este un bun. (*Ibidem*)

Opozițiile adevărat–fals, pozitiv–negativ, universal–particular devin la Aristotel o contradicție exclusivă; un termen înlătură acel lucru căruia i se opune.
Din combinarea celei de a doua și celei de a treia opoziții reies următoarele:

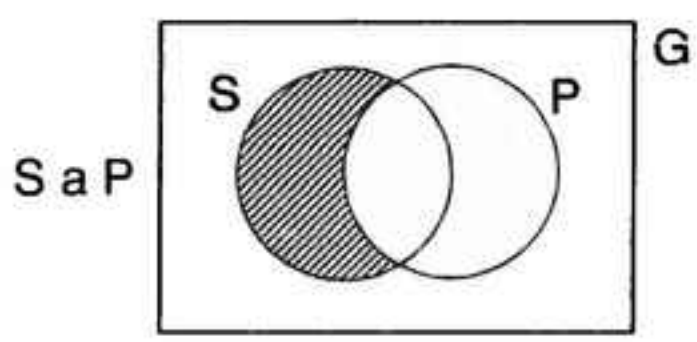
— propoziții generale pozitive (propoziții-a)
S a P
de exemplu: toți oamenii sînt muritori
toți S sînt P

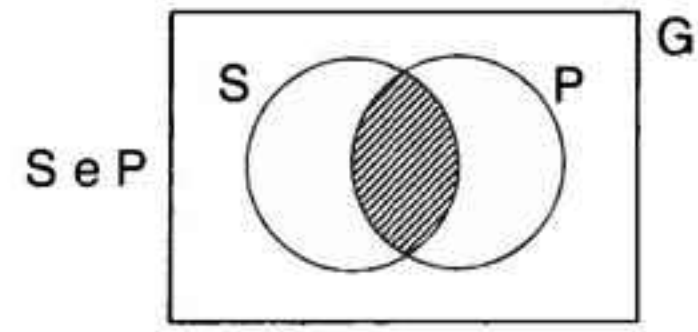
— propoziții generale negative (propoziții-e)
S e P
de exemplu: nici un om nu este infailibil
nici un S nu este P

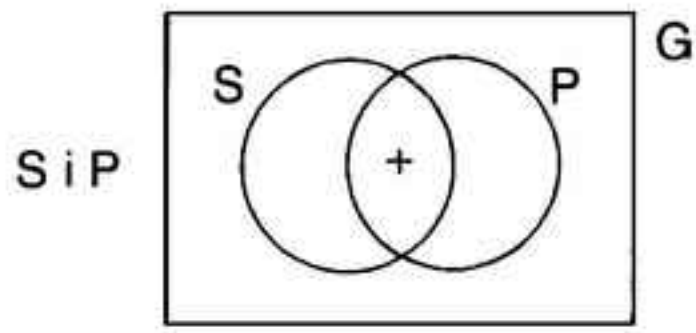
— propoziții particulare pozitive (propoziții -i)
S i P
de exemplu: unii oameni sînt inteligenți
unii S sînt P

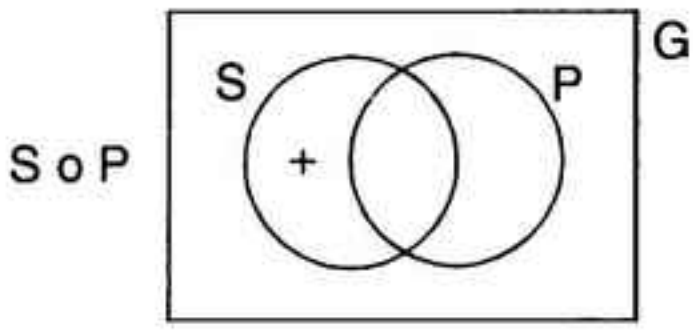
— propoziții particulare negative (propoziții -o)
S o P
de exemplu: unii oameni nu sînt prietenoși
unii S nu sînt P

Simbolurile -a, -e, -i, -o provin din primele două vocale ale cuvintelor latinești affirmo (afirm) și nego (neg). Au fost introduse de Petrus Hispanius.
Diferitele propoziții se pot înfățișa cu ajutorul diagramelor Venn.

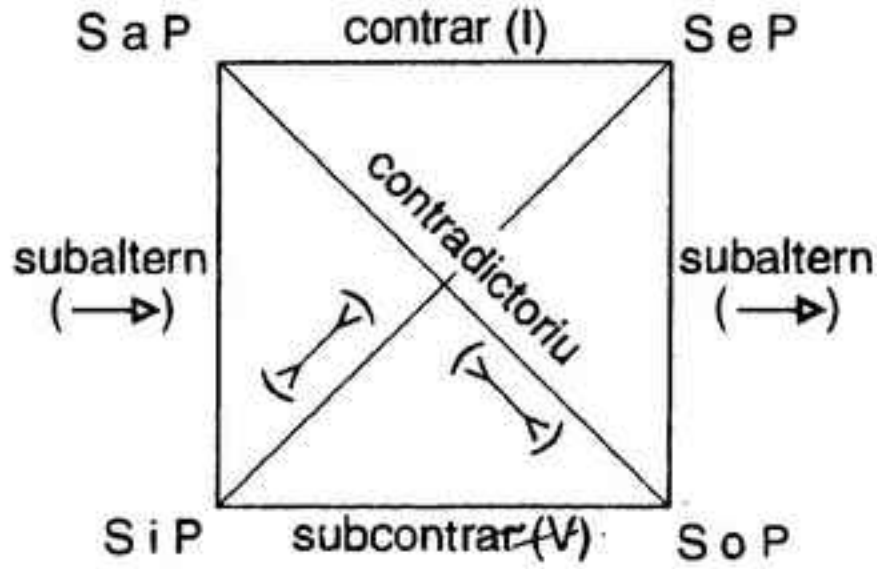








Pătratul logic: așezînd cele patru propoziții în unghiurile unui pătrat, putem înfățișa relațiile lor după cum urmează:



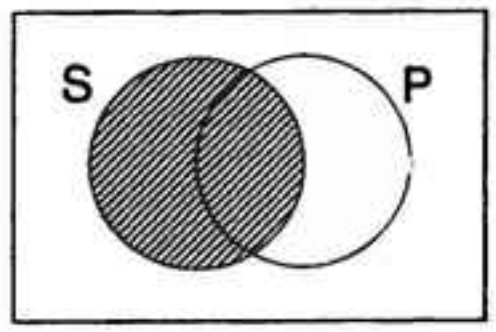
Enunțurilor li se atribuie valori de adevăr: adevărate (a) sau false (f).

Între enunțurile S a P și S o P, ca și între S e P și S i P există o **opoziție contradictorie**; aceasta înseamnă că cele două enunțuri în perechea de termeni opuși au întotdeauna valori diferite (adică: unul este adevărat iar unul este fals).

De exemplu:
S a P: „Toți oamenii sînt muritori" este un enunț adevărat.
S o P: „Unii oameni nu sînt muritori" trebuie, prin urmare, să fie fals.

Între propozițiile care se află în opoziție contradictorie există o **contravalență**. Ea este simbolizată prin semnul ><.

Propoziţiile contrare (S a P şi S e P) nu pot fi niciodată adevărate în acelaşi timp.



Dacă ambele propoziţii ar fi adevărate, atunci S ar fi o noţiune vidă, după cum reiese din diagrama Venn. Logica tradiţională nu acceptă noţiunile vide.
Însă ambele propoziţii pot fi false.

De exemplu:
„Toate animalele sînt rinoceri"
„Nici un animal nu este rinocer"

La fel, una din propoziţii poate fi adevărată, iar cealaltă, falsă. O opoziţie contrară semnifică **excludere** (/).

Propoziţiile subcontrare (S i P şi S o P) nu pot fi niciodată false în acelaşi timp; în schimb, toate celelalte cazuri (a, f), (f, a), (a, a) sînt posibile.

De exemplu:
„Toate animalele sînt rinoceri"
„Nici un animal nu este rinocer"

O opoziţie subcontrară este numită **disjuncţie** (v).
Relaţia subalternă între două propoziţii permite doar trecerea de la o propoziţie generală la una parţială avînd aceeaşi valoare de adevăr, nu însă şi invers.

De exemplu:
Din „Unele animale sînt rinoceri"
nu rezultă „Toate animalele sînt rinoceri"

Ca şi:
Din „Unii copaci nu sînt brazi"
nu rezultă „Nici un copac nu este brad"

Relaţia subaltemă este o **implicaţie** (→).
S a P → S i P înseamnă din S a P rezultă S i P
S e P → S o P

Conversie: Dacă noţiunea de subiect ia locul celei de predicat şi invers, vorbim despre o conversie. Din diagrama Venn se poate observa cu uşurinţă că se poate obţine o conversie a lui S şi P la propoziţii de tipul S e P şi S i P.

De exemplu:
„Unele figuri de ghips sînt pitici de grădină"
„Unii pitici de grădină sînt figuri de ghips"

Sau:
„Nici un crocodil nu este pasăre"
„Nici o pasăre nu este crocodil"

Propoziţii de tipul S a P respectiv S o P nu sînt convertibile.

De exemplu:
„Toţi oamenii sînt femei"
„Toate femeile sînt oameni"

Cele două propoziţii au valori de adevăr opuse. Deoarece S şi P sînt noţiuni alese la întîmplare, nu se pot schimba unul cu altul în relaţiile de mai sus.

Silogismul

Silogismul este, pentru Aristotel, un raţionament logic care porneşte de la două propoziţii, **premisele**, şi conduce la o a treia, **concluzia**.
Silogismul are la bază, în logica clasică, subsumarea, subordonarea unei noţiuni alteia. Acest proces este o clasificare pe baza conţinutului, prin urmare intensională. Logica modernă, în schimb, este o logică prin excelenţă extensională.
Silogismul este, la Aristotel, legătura dintre două subsumări, prin intermediul unui termen numit **termen mediu** (M). Acesta leagă termenul minor (subiectul, S) de termenul major (predicatul, P) şi nu mai este conţinut în concluzie, dacă deducţia a fost corectă. Silogismul lui Aristotel este categoric. Există patru figuri silogistice, trei le-a găsit însuşi Aristotel, a patra aparţine medicului grec Galenus.

	1. M P	2. P M	3. M P	4. P M
Premise	S M	S M	M S	M S
Concluzie	S P	S P	S P	S P

În principiu nu are importanță pentru deducția logică dacă cele două premise se schimbă între ele. În logica tradițională se obișnuiește însă să se înceapă cu premisa care conține termenul major (predicatul).
Tipul deducției depinde de cantitatea și calitatea propozițiilor care apar în premise (propoziții de tipul -a, -e, -i, -o).

Ad 1.

Toți copacii (M) sînt în pericol (P)	M a P
Toți brazii (S) sînt copaci (M)	S a M
Prin urmare	
Toți brazii (S) sînt în pericol (P)	S a P

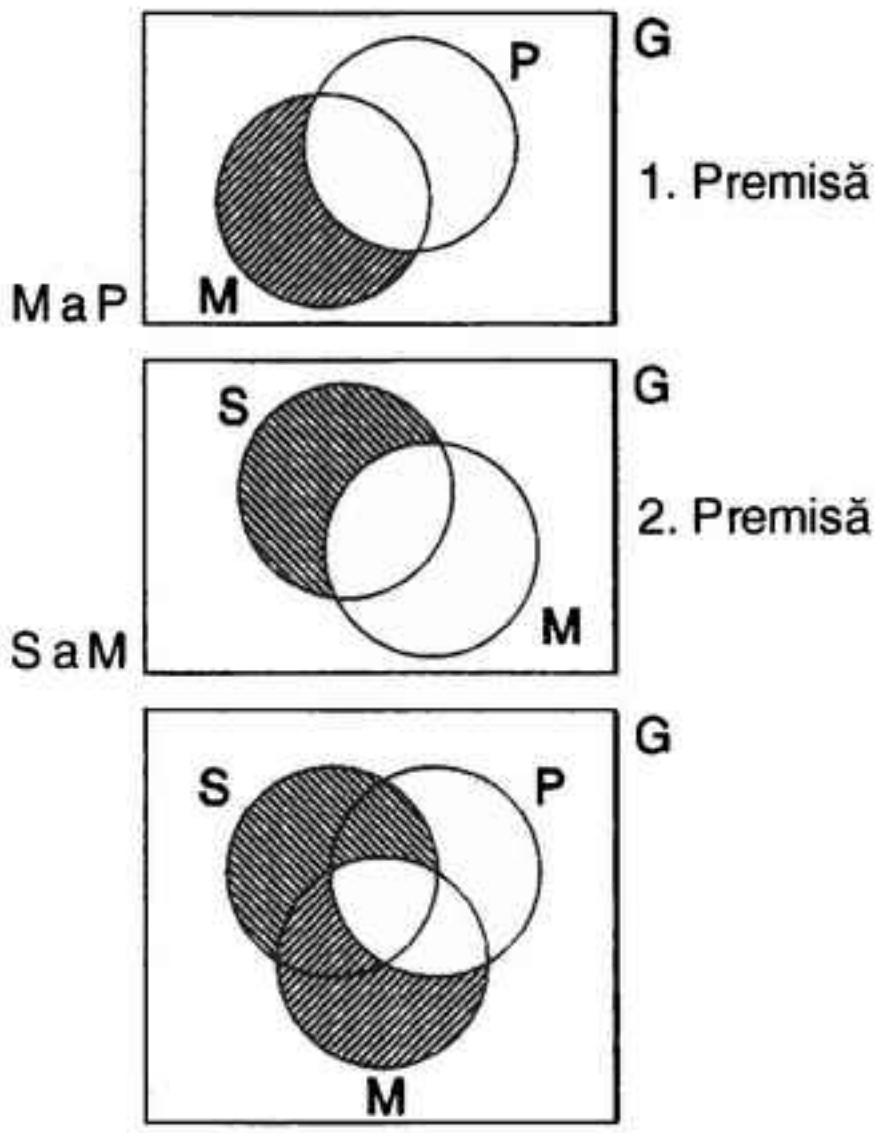
Fiecărei premise îi corespund patru posibilități (propoziții de tip -a, -e, -i, -o); de aici rezultă șaisprezece combinații posibile. Cu cele patru posibilități pentru concluzie rezultă în total 64 de variante pentru o figură silogistică. Nu toate figurile silogistice conduc însă la un silogism valabil din punct de vedere logic.

De exemplu:

M i P	„Unii șerpi sînt periculoși"
S a M	„Toate viperele sînt șerpi"
S e P	„Nici o viperă nu este periculoasă"

Din cele 256 de posibilități care rezultă pentru patru figuri silogistice, doar 24 sînt valabile din punct de vedere logic, cîte patru pentru fiecare figură silogistică. Silogismele valabile au fost mai apoi, în perioada scolasticii, cuprinse în formule mnemotehnice: „Barbara, Celarent, Darii, Ferioque prima (figura)...", adică tipul de silogism „Barbara" denumește un silogism după prima figură cu o judecată general afirmativă (judecata de tip a) în propoziția superioară, în cea inferioară și în concluzie.
Valabilitatea logică a diferitelor tipuri de silogisme se înfățișează cu ajutorul diagramelor Venn. Extensiunile (sferele) conceptelor S, P și M sînt înfățișate prin trei cercuri ce se intersectează reciproc.

De exemplu: Modul Barbara din prima figură silogistică



Partea rămasă din S
este în întregime în P → S a P

Logica poate fi definită, în cel mai larg sens, drept știința relației între gînduri, a împletirii lor logice. Dacă funcțiile de bază ale gîndirii sînt conceptul, judecata și deducția, atunci teoria deducției corecte corespunde și acum concepției noastre despre logică. Cum se naște din două propoziții, prin deducție, o a treia — aceasta a fost problema de la care a pornit Aristotel. Figurile silogistice au rămas funcționale pînă în timpurile moderne. Silogistica înseamnă a raționa într-un context de raționamente (logos).
O dată cu evoluția **particulelor logice „și", „sau", „nu"** devine posibilă trecerea la logica formală care este indiferentă față de orice conținut al propoziției, interesul ei îndreptîndu-se spre deducție. Accentuarea părții formale a logicii a dus, în perioada modernă, la o **formalizare a logicii**, adică la crearea unui **limbaj artificial**, care evită ambiguitățile limbajului uzual. Aristotel încă se mai folosește de limbajul uzual pentru a înfățișa procesul deducției. La el mai există încă o legătură naturală între forma limbajului și „modurile ființei". În logica modernă, acest aspect al conținutului a fost îndepărtat; cu toate acestea, continuă să joace un rol important în teoria cunoașterii.

Logica enunțurilor

Sub influența științelor naturii și a matematicii, care înregistrau progrese tot mai mari, secolul al XIX-lea a fost marcat de tendința spre o exactitate absolută, tendință ce a cuprins și limbajul (vezi pp. 163 ș. urm.)

Formalizarea limbajului uzual după exemplul aritmeticii are drept scop posibilitatea ca acesta să devină calculabil. Frege (vezi pp. 93 ș. urm.) a creat în lucrarea sa *Teoria conceptului* un sistem simbolic, cu ajutorul căruia teoria deducției a devenit mai riguroasă și aplicabilă în sens mai general. El respinge distincția gramaticală obișnuită între subiect și predicat, folosind în locul lor noțiunile matematice de funcție și argument.

În enunțul „Cezar cucerește Galia", „Cezar" este subiectul, iar în enunțul „Galia este cucerită de Cezar", subiectul este „Galia". Prin urmare, pot să trag din prima afirmație aceleași concluzii ca și din cea de-a doua. Diferența dintre ele este irelevantă pentru procesul deductiv. Frege introduce, prin urmare, „Cezar" și „Galia" ca argumente ale unei funcții; scrierea matematică a enunțului „Cezar a cucerit Galia" ar avea, prin urmare, următoarea formă: „x a cucerit y".

Caracterul adevărat sau fals al unei ecuații este denumit de Frege **valoare de adevăr**, o expresie pe care o folosește și pentru propoziții. În felul acesta el distinge valoarea de adevăr a ceea ce este adevărat („Cezar a cucerit Galia") de valoarea de adevăr a ceea ce este fals („Pompei a cucerit Galia"). Frege modifică de asemenea felul deducției, tratînd propozițiile ca pe un întreg (logica propozițiilor). De exemplu: „Dacă păsările zboară, au aripi; păsările zboară, prin urmare au aripi". Această deducție are următoarea formă: „dacă p, atunci q; fie q, deci p."

Se poate face abstracție de conținutul propozițiilor. Pentru ca o deducție de acest fel să fie valabilă, este important ca aceeași propoziție să înlocuiască p, respectiv q; în cazul acesta vorbim de **calculul propozițiilor**. În cazul în care construcția propoziției din părțile sale componente joacă vreun rol, atunci avem de-a face cu **calculul predicatelor** (ca de exemplu în silogismul tradițional) sau **calculul funcțiilor.**

Calculul enunțurilor folosește două feluri de simboluri: **variabilele** („p", „q", „r", ș.a.m.d.), care înlocuiesc pozițiile sintactice din schema propozițiilor, și constantele, care corespund **legăturilor dintre propoziții** (**elemente de relație** de tipul „și", „nu", „sau", „dacă... atunci". În acest fel, el sistematizează adevărurile logice în locul deducțiilor — fiecărei deducții logice îi corespunde un adevăr logic. Cu ajutorul elementelor de relație se pot forma propoziții complexe din propoziții simple. Wittgenstein (vezi pp. 165–166 ș. urm.) merge mai departe decît Frege, pornind însă de la bazele puse de acesta. Reprezentînd valorile de adevăr ale propozițiilor elementare (cele mai simple) prin scheme, el ajunge la o simbolistică ușor de înțeles. Posibilitățile de combinare între propoziții sînt definite prin intermediul unor tabele, unde „a" înseamnă adevărat, iar „f", fals. Dacă legăm una de alta cele două propoziții elementare p și q prin elementul de relație „și", definim această propoziție complexă în felul următor:

p	q	p și q
a	a	a
a	f	f
f	a	f
f	f	f

Din tabel reiese că valoarea de adevăr a lui „p și q" este stabilită fără echivoc de propozițiile elementare „p" și „q". Prin urmare, propoziția complexă este o funcție de adevăr a părților sale componente. Condițiile sale de adevăr sînt combinațiile posibile ale valorilor de adevăr. Pentru două propoziții, de exemplu, rezultă șaisprezece funcții de adevăr posibile[1]:

p	q	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16
a	a	a	a	a	a	a	a	a	a	f	f	f	f	f	f	f	f
a	f	a	a	a	a	f	f	f	f	a	a	a	a	f	f	f	f
f	a	a	a	f	f	a	a	f	f	a	a	f	f	a	a	f	f
f	f	a	f	a	f	a	f	a	f	a	f	a	f	a	f	a	f
			∨			→		↔	∧	|	≻≺						

[1] În cele ce urmează vor fi folosite simbolurile uzuale.

În principiu se pot reprezenta în acest fel toate funcțiile de adevăr posibile ale unui număr de propoziții elementare dat. Calculul propozițiilor face posibilă distincția între lucruri care în limbajul uzual sînt neclare sau încîlcite. Din cele șaisprezece funcții de adevăr care rezultă din două propoziții, unele sînt folosite și în limbajul uzual. Acestea sînt:

Conjuncția: Legarea a două propoziții cu elementul de relație „și" (funcția de adevăr nr. 8). Reprezentare simbolică: $p \wedge q$
După cum reiese din tabel, $p \wedge q$ este adevărată doar atunci cînd ambele propoziții sînt adevărate, deci cînd „p" este adevărat și „q" este adevărat. În toate celelalte cazuri, $p \wedge q$ este falsă.

Disjuncția: Legarea a două propoziții cu ajutorul elementului de relație „sau" („p sau q", $p \vee q$), unde „sau" nu exclude, ci admite ambele elemente (funcția de adevăr nr. 2). Propoziția obținută prin disjuncție este adevărată atunci cînd cel puțin una din propoziții este adevărată.

Contravalența: Legarea a două propoziții cu ajutorul elementului de relație „sau — sau", a unui „sau" cu valoare de excludere („sau p sau q", $p \succ\prec q$); „Domnul Fritz este sau înotător sau neînotător".
Contravalența poate fi adevărată doar atunci cînd cele două propoziții au valori de adevăr diferite (funcția de adevăr nr. 10).

Implicația; Dacă p, atunci q, $p \rightarrow q$. Acel „dacă ... atunci" al limbajului cotidian nu este nicidecum edificator. Definiția legării prin valori de adevăr stabilește valoarea de adevăr a propoziției obținute prin implicație fără nici un echivoc prin secvența a f a a (nr. 5). În cazul implicației nu este nicidecum vorba de o legătură cauzală, ci doar de o legătură formală; de exemplu: „Dacă Cezar a cucerit Galia, atunci Shakespeare a fost un dramaturg". Implicația este întotdeauna adevărată, cu excepția cazului cînd prima propoziție este adevărată, iar cea de-a doua falsă.

Echivalența: Cînd două propoziții sînt echivalente, înseamnă că au aceeași valoare din punct de vedere logic și se implică reciproc („p echivalează cu q" înseamnă „p este adevărat atunci și numai atunci cînd și q este adevărat", $p \leftrightarrow q$). De aici rezultă că o echivalență este adevărată cînd ambele propoziții au aceleași valori de adevăr; de exemplu: „Presiunea gazelor este mare la temperaturi constante dacă și numai dacă volumul este scăzut" (funcția de adevăr nr. 7).

Negația unei propoziții, exprimată simbolic, „$\neg p$" („non p"), inversează valoarea de adevăr a acesteia, adică dacă „p" este adevărată, atunci „$\neg p$" este falsă, și invers. Semnul negației transformă, prin urmare, o propoziție în propria sa contradicție. Pentru toate legăturile funcționale din punct de vedere al adevărului și pentru toate operațiile logice este valabilă regula conform căreia ele nu adaugă nimic la ceea ce exista deja în propozițiile elementare.

„4.46 Între grupele posibile ale condițiilor de adevăr există două cazuri extreme.
În primul caz propoziția este adevărată pentru toate posibilitățile de adevăr ale propozițiilor elementare: condițiile de adevăr sînt *tautologice*. În al doilea caz propoziția este falsă pentru toate posibilitățile de adevăr: condițiile de adevăr sînt *contradictorii*.
În primul caz numim propoziția o tautologie, în al doilea caz o contradicție.

4.461 Propoziția arată ceea ce spune, tautologia și contradicția arată că ele nu spun nimic.
Tautologia nu are nici o condiție de adevăr, căci este necondiționat adevărată; iar contradicția nu este adevărată sub nici o condiție.
Tautologia și contradicția sînt lipsite de sens.
(Ca și punctul din care pleacă două săgeți în direcții opuse).
(Nu știu, de exemplu, nimic despre vreme dacă știu că plouă sau nu plouă).

4.4611 Tautologia și contradicția nu sînt însă absurde; ele aparțin simbolismului, tot așa cum «0» aparține simbolismului aritmeticii.

4.462 Tautologia și contradicția nu sînt imagini ale realității. Ele nu reprezintă nici o situație posibilă. Căci una admite *orice* situație posibilă, cealaltă *nici una*. În tautologie condițiile concordanței cu realitatea — relațiile de reprezentare — se anulează reciproc, așa încît ea nu se găsește în nici o relație de reprezentare cu realitatea.

4.463 Condițiile de adevăr determină spațiul care este lăsat faptelor prin propoziție."

(L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*)

Ce este adevărul?

În expunerile de pînă acum nu am făcut decît să luăm drept dat adevărul. Problema importanței acestui concept va fi pusă din perspective întru totul diferite; este o diferență între a-ți pune întrebări în privința adevărului fiindcă dorești să elaborezi un program pentru calculator care să nu permită enunțuri false, a fi confruntat cu o anumită amăgire, o eroare sau o iluzie și a te întreba cum de le-ai recunoscut ca atare, sau a dori să știi din principiu ce înseamnă, de fapt, conceptul de adevăr, și ce presupune el. În confruntarea cu teoriile despre adevăr și cu reflecția proprie asupra problemei adevărului este necesar să ne clarificăm intențiile: ne-am propus să elaborăm o definiție a conceptului de adevăr sau doar să extragem criteriile pentru recunoașterea enunțurilor adevărate? Un exemplu din chimie poate fi concludent. Cu ajutorul hîrtiei de turnesol putem constata dacă un lichid este sau nu acid, însă nu putem afla prin acest test cum se definește exact acidul și, cu atît mai puțin, ce este el în realitate. Pentru a explica din ce cauză hîrtia de turnesol constituie un criteriu adecvat pentru a proba caracterul acid sau bazic ar trebui să indicăm care sînt caracteristicile ce permit acestor lichide să reacționeze într-un anumit fel. Criteriile adevărului doresc deci să indice condițiile de verificare de care depinde posibilitatea ca enunțul „este adevărat" să fie aplicabil unei anumite afirmații; aceste criterii caută, prin urmare, o aplicare corectă a termenului. O definiție a adevărului ar trebui să explice premisele unor asemenea aplicări. Nu este un lucru simplu; următoarele întrebări reprezintă doar o parte din problemele posibile: ce este acest „ceva" despre care putem spune că ar fi adevărul? Este un obiect sau un fapt, este un enunț sau ceva în care noi credem? Este acel lucru pe care și alții îl recunosc drept adevărat, împreună cu noi? Pînă unde putem extinde problema adevărului? Pînă la premise, care sînt deopotrivă ale adevărului și ale falsului?

Este imposibilă o definiție inatacabilă a acestei noțiuni de bază a filozofiei. Este limpede oricum că noțiunile filozofice desemnează raporturi complexe, a căror lămurire ar fi împiedicată tocmai de asemenea definiții, ce-și desprind exactitatea doar din reducția la un anumit aspect parțial. Izolarea unui fenomen parțial este necesară pentru a putea gîndi clar, însă este legitimă doar atunci cînd are loc fără echivoc și cînd se indică relația aspectului tematizat cu întregul. Discuția filozofică asupra problemei adevărului rămîne deschisă, prezentarea următoarelor aspecte și texte intenționînd să păstreze complexitatea și multipla ei stratificare.
Otto Friedrich Bollnow demonstrează că problema adevărului este de interes nu doar teoretic:

„Mă îndoiesc de adevărul unei afirmații doar atunci cînd suspiciunea îmi spune că aș fi victima unei erori, cînd încerc să mă eliberez de aceasta... Spre deosebire de strădania concretă pentru cunoaștere, care, în locul neștiinței de pînă acum, dorește să atingă o nouă cunoaștere, în cazul strădaniei pentru adevăr avem de-a face cu verificarea unei anumite păreri, a unei presupuse cunoașteri care s-ar putea dovedi eventual a fi falsă... Cercetarea adevărului este deci eliberarea, în ultimă instanță autoeliberarea omului din prizonieratul iluziei... Cercetarea adevărului este un act de emancipare, de iluminare. În acest sens, cercetarea adevărului este indisolubil legată de datoria de

autodevenire a omului." (*O. F. Bollnow*, 1975)

Friedrich Nietzsche pune la îndoială posibilitatea și oportunitatea unei asemenea eliberări, numind adevărul „o amăgire necesară":

Rătăcirea filozofiei are la bază faptul că, în loc să fie considerată logică, iar în categoriile rațiunii să se vadă mijloace de transformare a lumii în scopuri utilitare (deci „principial" în scopuri de *amăgire* utilă), se crede că s-a găsit în ea criteriul adevărului, respectiv al «*realității*». «Criteriul adevărului» era, într-adevăr, doar *utilitatea biologică a unui asemenea sistem de falsificare principială*: și, cum o specie animală nu cunoaște nimic mai important decît autoconservarea, se poate vorbi aici de «adevăr». Naivitatea constă doar în a vedea în idiosincrazia antropocentrică[1] *măsura lucrurilor*, firul călăuzitor înspre «real» sau «nereal», pe scurt, în a absolutiza o relativitate. Și iată, dintr-o dată lumea s-a împărțit într-o «lume reală» și una «aparentă»: și tocmai acea lume, în care rațiunea i-a permis omului să se instaleze și să trăiască, i-a fost discreditată. În loc de a folosi formele ca instrumente pentru a-și face lumea ușor accesibilă și previzibilă, nebunia filozofilor a descoperit că aceste categorii cuprind conceptul acelei lumi căreia cealaltă, cea în care trăim, nu-i mai corespunde... Mijloacele au fost greșit înțelese, luate drept măsură a valorii, și chiar drept condamnare a intenției...
Intenția era de a se înșela într-un scop util: mijloacele erau inventarea formelor și semnelor cu al căror ajutor se reduc multitudinea ametitoare la o schemă potrivită și simplă.
Dar, vai! acum a fost adusă în joc o *categorie a moralei:* nici o ființă nu vrea să se înșele, nici unei ființe nu-i este permis să înșele — deci există o singură voință de adevăr. Că e nevoie de multă *credință;* că se poate *judeca;* că lipsește îndoiala în privința tuturor valorilor esențiale: acestea sînt condițiile a tot ce este viu. Deci este necesar ca ceva să fie considerat adevărat — dar *nu* e neapărat necesar să fie adevărat.
«Lumea *adevărată* și cea *aparentă*» — această opoziție este dedusă de mine din *raporturile între valori*. Am proiectat condițiile pentru autoconservare drept *predicate ale ființei* înseși. Din necesitatea de a fi constanți în credința noastră, pentru a ne dezvolta, am dedus că lumea «adevărată» nu este una în schimbare și devenire, ci una ce *ființează*." (*F. Nietzsche*, 1959)

Sinceritate

Atunci cînd ne îndoim că ni se spune adevărul, ne îndoim nu doar de corectitudinea afirmației ci și de sinceritatea celui ce a făcut afirmația respectivă. Această împletire între adevăr și sinceritate este mai complexă decît pare la prima vedere. Cînd cineva minte, poate, din greșeală, să spună adevărul, după cum povestește Jean-Paul Sartre, impresionant, în povestirea *Zidul*. Iar Augustin construiește un caz în care cineva chiar intenționează să ajungă prin minciună la adevăr. (*De Mendacio*, §§ 1–4): A știe că pe drumul pe care o va lua prietenul său B pîndesc tîlhari și dorește să-l determine pe B să-și schimbe traseul. Însă cum A știe că B îl ia drept un mincinos notoriu, îi spune că drumul pe care și l-a propus ar fi întru totul lipsit de pericole. Este limpede că nimeni nu poate fi acuzat de minciună, chiar dacă minte, în cazul în care se înșală pur și simplu. Așa că o persoană minte abia atunci cînd afirmă ceva despre care știe că e fals, pentru a face, în mod intenționat, pe altcineva să creadă că afirmația sa ar fi adevărată.
Între adevăr și sinceritate există o diferență; una n-o presupune obligatoriu pe cealaltă:

„*Pentru «adevăr»*! — «Pentru adevărul creștinismului stau mărturie viața virtuoasă a creștinilor, puterea lor de a îndura, credința de neclintit și mai cu seamă răspîndirea și întărirea sa în ciuda oricăror suferințe» — așa mai vorbiți și astăzi! Este un lucru vrednic de milă! Învățați odată că toate acestea nu înseamnă adevăr și nu sînt nici împotriva lui, că adevărul se demonstrează altfel decît sinceritatea, și că aceasta din urmă nu este cîtuși de puțin un argument în favoarea primului!" (F. Nietzsche, *Aurora*)

Autenticitate

În limbajul curent cunoaștem expresii precum „un prieten adevărat" sau „o bucurie adevărată". Prin aceasta înțelegem că fenomenul corespunde în to-

[1] Idiosincrazie antropocentrică: însușire caracteristică omului de a se înțelege pe sine ca centru dătător de sens al universului.

talitate așteptărilor noastre, în adevăratul sens al cuvîntului. În acest context, „adevărat" poate fi ușor înlocuit cu „autentic".
Cînd vorbim de un prieten adevărat nu ne referim la faptul că acesta ar spune întotdeauna adevărul. Vrem să spunem, de fapt, că ne putem bizui pe el. Și s-ar putea să existe situații în care își poate dovedi onestitatea doar printr-o minciună. Un prieten adevărat nu se preface doar că ne este prieten; el este alături de noi și în momentele dificile. El este așa cum ar trebui să fie pentru a corespunde acestui termen, iar termenul de prieten rămîne ceva pozitiv, chiar dacă există prieteni mai puțin buni, care nu îi corespund. Este evident că o noțiune ca „autenticitate" devine problematică doar în cazul omului și al acțiunilor sale, și anume atunci cînd există posibilitatea de a greși față de el însuși. Este caracteristic pentru situația existențială a omului faptul că oscilează veșnic între autenticitate și neautenticitate, între sinceritate și nesinceritate. În sensul exprimat aici, adevărul se referă la un caracter constitutiv al ființei: înseamnă onestitatea unui lucru, a unui om sau chiar a lui Dumnezeu. Îl atribuim tuturor lucrurilor în a căror statornicie credem.

Teoria corespondenței

De ce putem și trebuie să cercetăm adevărul ne explică Ernst Tugendhat:

„Doar fiindcă judecata a pretins întotdeauna că ar fi adevărată, *putem* de fapt să ne întrebăm dacă este adevărată sau nu. Pe de altă parte, deoarece judecata doar pretinde că ar fi adevărată, *trebuie*, pentru a o admite, să ne întrebăm mereu dacă este adevărată sau nu. Deoarece adevărul, pe care judecata îl revendică, este doar pretenție, trece dincolo de judecata însăși."

Prin urmare, adevărul unei judecăți apare din diferența dintre cerință și legitimitate. Vrem să știm dacă putem, într-adevăr, crede și transmite mai departe un anumit lucru.
Din controversa dintre Platon și Aristotel a rezultat una din cele mai cunoscute teorii despre adevăr. Formularea, deseori citată, îi aparține lui Aristotel:

„Se pune acum întrebarea: cînd are loc ceea ce numim adevărat sau fals?... Într-adevăr, tu, de pildă, nu ești alb pentru că noi credem pe drept cuvînt că ești alb, ci pentru că tu ești alb, sîntem pe calea adevărului cînd afirmăm acest lucru.
Dacă, prin urmare, există lucruri ce sînt întotdeauna unite și pe care este cu putință să le despărțim sau dacă, pe de altă parte, sînt altele ce se prezintă întotdeauna despărțite și pe care nu le putem uni nicicum; dacă, în sfîrșit, mai sînt unele ce admit ambele cazuri, prezentîndu-se cînd ca unite, cînd ca despărțite, atunci a fi înseamnă a fi unit și unu, iar a nu fi înseamnă a nu fi unit, adică a fi multiplu. Așadar, cînd e vorba de lucruri ce sînt susceptibile de ambele contrarii, aceeași opinie și aceeași judecată ajunge să fie adevărată și falsă, și se poate ca ea să fie cînd adevărată, cînd neadevărată. Dar cînd e vorba de lucruri ce nu pot fi altfel de cum sînt, nu se poate ca aceeași opinie să fie cînd adevărată, cînd falsă, ci aceleași opinii sînt de-a pururi adevărate sau false." (Aristotel, *Metafizica*)

La fel de importante pentru controversele ulterioare în jurul problematicii adevărului sînt explicațiile lui Toma din Aquino, sintetizate în formula „Veritas est adaequatio intellectus et rei" (Adevărul este concordanța dintre spirit și lucru) — formulă de bază pentru așa-numita teorie a corespondenței adevărului:

„Lucrul este numit adevărat doar în măsura în care se află în concordanță cu spiritul care cunoaște; de aceea adevărul se găsește secundar în lucruri, însă primar în spiritul care cunoaște."(Toma din Aquino, *Quaestio über die Wahrheit*)

Această denumire se complică prin faptul că trebuie să facem distincția între cunoașterea care ne ghidează în procesul producerii unor obiecte, și cunoașterea ale cărei noțiuni provin din contemplarea obiectelor:

„Trebuie să știm însă că între lucru și cunoașterea practică este o altă relație decît între lucru și cunoașterea teoretică. Căci cunoașterea provoacă lucrurile, fiind astfel măsura lucrurilor care iau naștere datorită ei: însă cunoașterea teoretică, născută din lucruri, este pusă în mișcare de lucruri, în acest fel lucrurile împrumutîndu-i măsura lor. Înțelegem din toate acestea că lucrurile na-

tunii, care dăruiesc rațiunii noastre cunoaș-terea, îi împrumută și măsura lor." (*Idem*)

Despre lucruri considerate ca fiind creații ale lui Dumnezeu, se spune:

„... că măsura lor este dăruită de spiritul di-vin, în care există toată creația, așa cum tot ce a fost creat de spiritul uman există în spi-ritul artistului." (*Ibidem*)

Rezultă de aici următoarele atribuiri:

„Astfel, spiritul divin este cel ce dă măsură, nu cel ce o primește, lucrul naturii însă pri-mește și dăruiește măsură; spiritul nostru în schimb primește măsură și nu dăruiește mă-sură lucrurilor naturii, ci doar celor create de arta omului." (*Ibidem*)

Decisivă pentru teoria adevărului a lui Toma din Aquino este luarea în consi-derare a concordanței între lucrurile na-turii și spiritul divin cît și cel uman:

„Lucrul naturii se află prin urmare între spiri-te ce cunosc și este numit adevărat în func-ție de concordanța sa cu amîndouă: în func-ție de concordanța cu spiritul divin este numit adevărat dacă îndeplinește sarcinile cărora l-a hărăzit spiritul divin (Anselm, *De-spre adevăr*, Augustin, *Despre religia ade-vărată*, și Avicenna). În funcție de concordan-ța cu spiritul uman însă, este numit adevărat dacă este indicat să justifice, de la sine, o judecată corectă; dimpotrivă, sînt numite ne-adevărate lucrurile care par ceva ce nu sînt sau care par a fi altfel decît sînt." (*Ibidem*)

Aici, legătura cu spiritul divin este de primă importanță:

„În primul înțeles însă, lucrul este mai aproa-pe de adevăr decît în cel de-al doilea, căci conformitatea cu spiritul divin este anterioa-ră celei cu spiritul uman; de aceea, chiar da-că nu ar exista un spirit uman lucrurile ar fi numite adevărate în conformitate cu spiritul divin. Însă dacă ne-am închipui — ceea ce desigur că este imposibil — ambele spirite ca avînd două fețe, nu ar mai rămîne nici un adevăr...
Astfel, adevărul este în rațiunea divină, în adevăratul sens primar, în spiritul uman în adevăratul sens secundar, în lucruri însă nu este în adevăratul sens și este secundar de-oarece nu se raportează decît la unul sau la altul din cele două adevăruri menționate mai sus." (*Ibidem*)

Dacă pentru Toma concordanța era ga-rantată principial de ordinea divină, ul-terior ea a fost percepută în mod diferit. Moritz Schlick, membru al Cercului vie-nez, o definește ca o atribuire:

„Noțiunea de adevăr a fost definită înainte aproape întotdeauna ca fiind concordanța între gîndire și obiectele sale — sau, mai bine zis, între judecăți și ceea ce a fost jude-cat (căci nu atribuim adevărul gîndirii efec-tive, actului psihologic al judecății, ci judecă-ților ca forme ideale). Și fără îndoială că această definiție conferă expresie unei idei corecte. Dar cărei idei?
Este sigur că judecățile propozițiilor corecte se potrivesc într-un sens oarecare cu stările de fapt, că sînt adecvate, că există o «con-cordanță» între ele, în timp ce judecățile incorecte au, referitor la stările de fapt, ceva nepotrivit, lipsit de armonie, ceva ce nu este adecvat, însă cuvîntul «concordanță» nu face decît să caracterizeze problema, fără a-i găsi o soluție. În limbajul cotidian, con-cordanța nu înseamnă altceva decît egali-tate. Două nuanțe, culori, două mărimi, două păreri concordă atunci cînd sînt egale. Bineînțeles însă, aici cuvîntul nu poate fi în-țeles în acest sens, căci judecata este cu totul altceva decît ceea ce este judecat, acel lucru căruia îi corespunde, nu este egal cu ea, iar acest fapt nu poate fi combătut decît de pe pozițiile unor sisteme metafizice cu totul aventuroase, care pun semnul de ega-litate între gîndire și ființă, și asupra cărora nu merită să ne oprim.
Dacă în cazul nostru concordanța nu în-seamnă egalitate, atunci ar putea fi vorba de asemănare. Judecățile noastre se aseamă-nă într-un sens oarecare cu realitățile? Ase-mănarea ar trebui să însemne în acest caz egalitate parțială, ar trebui deci să existe în judecăți anumite momente care să poată fi găsite și în stările de fapt. Cînd e vorba de adevăruri pur noționale, unde ceea ce este judecat constă, ca și judecățile în sine, în forme pur și simplu ideale, se pot găsi simili-tudini de ambele părți, însă acest lucru nu poate fi considerat relevant pentru adevăr, deoarece și propoziții privind lucruri reale ridică pretenții la adevăr — abia aici esența adevărului devine o problemă — însă în ca-zul lor se vor căuta în zadar momente comu-ne. Fiindcă noțiunile existente în propoziție nu sînt, cu siguranță, similare obiectelor rea-le pe care le numesc, și nici relațiile dintre noțiuni nu sînt egale cu relațiile dintre obiec-te, deoarece în acestea din urmă se includ de obicei și condițiile spațiului, în timp ce relațiile noționale sînt în afara timpului și spațiului. În propoziția «scaunul este în drea-pta mesei» nu se pune, la urma urmei, noțiu-nea de scaun în dreapta noțiunii de masă.
Astfel se topește noțiunea concordanței în căldura analizei, atîta timp cît se presupune că înseamnă similitudine sau asemănare, și

ceea ce rămîne din ea este pur și simplu atribuire. În ea constă relația dintre propozițiile adevărate și realitate, iar toate acele teorii naive după care propozițiile și noțiunile noastre ar putea să «fotografieze» într-un fel realitatea, sînt demolate din temelii. Nu putem da, aici, cuvîntului concordanță alt înțeles decît cel de atribuire. Trebuie să ne debarasăm de ideea că o propoziție, în raport cu o stare de fapt, ar putea fi *mai mult* decît un semn, că ar putea să fie mai strîns legată de ea decît prin simpla atribuire, că ar fi în stare să o descrie mai adecvat decît aceasta, să o exprime sau să o reproducă. Nu este nicidecum cazul. Propoziția reproduce esența a ceea ce a fost judecat tot atît de puțin precum o notă muzicală reproduce sunetul, sau numele unui om personalitatea sa. Lipsa de echivoc este singura virtute esențială a atribuirii, și, cum adevărul este unica virtute a propozițiilor, adevărul constă fără îndoială în lipsa de echivoc a denumirii, pentru care se presupune că servește propoziția." (*M. Schlick*, 1979)

Cărei viziuni asupra lumii îi corespunde o atare interpretare ne arată Moritz Schlick în cele ce urmează:

„Care este scopul pentru care atribuim obiectelor noțiuni, la urma urmelor? S-a găsit deja un răspuns la această întrebare: pentru a putea emite judecăți asupra obiectelor. De ce însă judecăm? Cu alte cuvinte, de ce atribuim faptelor judecăți (propoziții) ca semne? Pentru a răspunde la această întrebare, trebuie doar să înțelegem care este rostul oricărei denumiri.
Orice semn are sarcina de a fi reprezentantul a ceea ce este denumit, adică de a-i lua locul într-un fel sau altul. Acolo unde este imposibil sau incomod să operăm cu obiectele propriu-zise, le înlocuim cu semne care pot fi manevrate cu ușurință, după bunul plac. Atunci cînd doresc să iau dintr-o bibliotecă o carte, pot să caut volumul dorit mergînd de-a lungul rafturilor; în majoritatea cazurilor ar fi însă un procedeu incomod care mi-ar răpi mult timp, așa că voi prefera să consult catalogul, iar acesta nu este altceva decît o colecție ordonată de semne, unde fiecărui semn îi corespunde un volum din bibliotecă. În această colecție de semne găsesc, datorită dimensiunilor ei restrînse și a sistematizării (de pildă în ordinea alfabetică a numelor autorilor) mai repede ceea ce doresc. Același principiu funcționează ori de cîte ori numerotăm obiecte, fie că este vorba de însemnarea costumelor în garderoba unui teatru sau de diferențierea a doi suverani cu același nume care au domnit în epoci diferite în același regat. Tot ce este scriere, socotire, vorbire, înseamnă, ca și numerotarea, o muncă cu simboluri, și la fel este și gîndirea. Gîndind, stăpînim lumea, ceea ce înseamnă că stăpînim toate gîndurile și enunțurile care ne servesc drept semne pentru toate obiectele și toate realitățile lumii.
Și toate aceste atribuiri pe care le operăm fără încetare în toate situațiile vieții trebuie să îndeplinească o mare condiție pentru a-și atinge scopul de a face din simboluri reprezentanți valabili a ceea ce trebuie denumit: trebuie să se știe exact care obiect corespunde cărui semn; aceasta înseamnă că atribuirea trebuie să fie *univocă*. Cu alte cuvinte: unul și același semn nu poate însemna niciodată altceva...
Acest lucru este valabil și pentru atribuirea unor propoziții realităților. Iar o propoziție care *reprezintă univoc* o stare de fapt este *adevărată*." (*Ibidem*)

Dificultatea verificării ei demonstrează că teoria corespondenței nu oferă răspunsuri la toate întrebările. Astfel, în cazul unei propoziții universale (de exemplu „Toate felinele sînt carnivore") aplicabil într-un număr potențial infinit de situații, nu este posibil să demonstrăm exact corespondența dintre această propoziție și realitate, iar în cazul propoziției privind trecutul se întîmplă deseori ca realitatea necesară comparației să nu ne stea la dispoziție. Este, de asemenea, greu de indicat căror stări de fapt adevărate trebuie să le corespundă adevărurile necesare din logică și matematică (pp. 46 ș. urm., pp. 162 ș. urm.)

Teoria coerenței

Otto Neurath, de asemenea membru al Cercului vienez, a opus teoriei corespondenței așa-numita teorie a coerenței. El o formulează ca pe o critică la adresa tezei lui Rudolf Carnap privind așa-numitele propoziții protocolare:

„Nu există nici un mijloc care să facă din propozițiile protocolare definitiv sigure, curate, punctul de pornire al științelor. Nu există tabula rasa. Sîntem ca niște navigatori nevoiți să-și transforme nava în largul mării, fără a avea vreodată posibilitatea de a o desface în docuri pentru a o reface apoi din cele mai bune părți componente... În știința unificată ne străduim să elaborăm un sistem *lipsit de contradicții* de propoziții protocolare și propoziții neprotocolare (inclusiv legile).

...ni se prezintă o nouă propoziție o comparăm cu sistemul de care dispunem, și controlăm dacă noua propoziție este sau nu în contradicție cu sistemul. Dacă propoziția este în contradicție cu sistemul o putem considera inutilizabilă («falsă»),... sau o putem «accepta» și putem modifica apoi sistemul în așa fel încît, îmbogățit cu această propoziție, să rămînă fără contradicții. În acest caz propoziția ar fi «adevărată»." (*O. Neurath*, 1975)

După Neurath, cunoașterea științifică este:

"... o mașină științifică de curățat... în care se aruncă propoziții protocolare. «Legile» și celelalte «propoziții reale» valabile, inclusiv «propozițiile protocolare», aruncate în sistemul operativ de roți, curăță stocul de propoziții protocolare introdus în mașină și emite un semnal de alarmă cînd apare o «contradicție». În acest caz trebuie fie să înlocuim propoziția protocolară respectivă cu alta, fie să modificăm mașina." (*Idem*)

F. H. Bradley postulează, a sa formulare a teoriei coerenței, că adevărul, și o dată cu el, realitatea la care se referă, reprezintă un întreg sistematic, cuprinzător și coerent:

"Adevărul este o expresie ideală a universului (universe), în același timp coerent și cuprinzător. El nu se poate contrazice pe sine însuși și nu permite existența vreunei afirmații posibile care să nu cadă sub incidența sa. Adevărul desăvîrșit trebuie, pe scurt, să realizeze ideea unui întreg sistematic." (*F. H. Bradley*, 1914)

Însă teoria coerenței nu poate aspira la supremație, căci coerența interioară poate să caracterizeze și un context de erori. Însă ca un mijloc limitat în acest fel ea este utilă pe calea aflării adevărului. O putem înțelege mai degrabă ca pe o adăugire la teoria corespondenței, decît ca pe o contradicție a ei.

Teoria consensului

În a sa teorie a consensului, Jürgen Habermas analizează condițiile în care apare și se dezvoltă problema adevărului. Conform acestei teorii, propozițiile sau enunțurile sînt adevărate sau false abia atunci cînd sînt date drept afirmații și susținute în fața unei posibile contraziceri. De aici, Habermas derivă definiția:

„Adevărul este o pretenție la valabilitate pe care o legăm de enunțuri afirmîndu-le... Afirmînd ceva, ridic pretenția că enunțul pe care îl afirm este adevărat." (*J. Habermas*, 1973)

Habermas numește ceea ce se afirmă stare de fapt:

„Stările de fapt... au un alt statut decît obiectele... Cu obiectele trăiesc experiențe, stările de fapt le afirm." (*Idem*)

Exemplul oferit de Habermas în acest sens se referă la circulația stradală: un semafor care trece la culoarea galbenă ar fi de obicei un „obiect" al experienței. Este acceptată ca stare de fapt abia atunci cînd, după un accident de mașină, de exemplu, trebuie clarificat dacă în acel interval de timp semaforul a arătat într-adevăr culoarea galbenă. De această diferențiere leagă Habermas diferența (hotărîtoare pentru teoria sa) dintre contextul acțiunii și discurs. Contextul acțiunii evoluează în cadrul dat al unei înțelegeri despre lume și viață considerată drept ceva de la sine înțeles, în care ne facem experiențele și le schimbăm apoi între noi sub forma informațiilor. După Habermas, problema adevărului nu se pune încă în acest domeniu:

„Despre informații spunem că sînt sigure (sau nesigure). Siguranța unei informații constă în probabilitatea cu care se realizează așteptările privind un mod de comportament legat de această informație (în contextele acțiunilor). Adevărul în schimb nu este o caracteristică a informațiilor." (*Ibid.*)

Problema adevărului apare abia atunci cînd în contextul acțiunii se fac observate dificultăți din cauza cărora ceea ce pînă acum era presupus a fi de la sine înțeles devine îndoielnic. Aceasta înseamnă o întrerupere a acțiunii comune, ce poate fi folosită pentru ieșirea pentru un anumit timp din contextul acțiunii și încercarea de a înțelege, de la distanța cîștigată în acest fel, orientările și pretențiile de valabilitate devenite îndoielnice. Habermas numește discurs o discuție care (1) folosește argumente, (2) se referă la stări de fapt,

(3) are drept scop înțelegerea reciprocă:

„(1) Numesc «discurs» forma comunicării caracterizată de argumente, în care sînt tematizate și analizate cu privire la îndreptățirea lor cerințe de valabilitate devenite problematice... Aici nu facem schimb de informații, ci de argumente, care folosesc la justificarea (sau la respingerea) cerințelor de valabilitate devenite problematice.

(2) În contextele de acțiune afirmațiile informează asupra obiectelor experienței, în discursuri se discută enunțuri privitoare la stări de fapt.

(3) Scopul discursului este «înțelegerea justificată, obținută discursiv», «consensul»."
(*Ibidem*)

„Teoria consensului adevărului" și-a propus să stabilească ce înseamnă „împlinirea discursivă" a cerințelor de valabilitate fundamentate de experiență. Într-o primă etapă, Habermas rezumă în felul următor:

„Conform acestei concepții pot să atribui unui obiect un predicat atunci și doar atunci cînd oricare altul care ar intra într-o conversație cu mine ar putea să atribuie aceluiași obiect același predicat. Pentru a face diferența între enunțuri adevărate și enunțuri false iau drept punct de orientare judecata tuturor celorlalți cu care aș putea purta vreodată o discuție... Condiția pentru adevărul unor enunțuri este acordul potențial al celorlalți. Oricare altul ar trebui să se poată convinge că atribui cu perfectă justificare obiectului x predicatul p, și ar trebui apoi să mă aprobe. Adevărul se referă la promisiunea de a obține un consens rezonabil." (*Ibidem*)

Într-o a doua etapă, Habermas demonstrează că o teorie a consensului deduce criteriul pentru justificarea unui consens cîștigat din perfecțiunea formală a discursului. Această perfecțiune este numită de el „situația de vorbire ideală" și susține că

„orice consens, obținut prin argumentație în condițiile unei situații de vorbire ideală, poate fi privit ca un criteriu pentru satisfacerea cerinței de valabilitate respective, tematizate." (*Ibidem*)

Habermas definește în felul următor situația de vorbire ideală:

„Numesc ideală o situație de vorbire în care comunicările nu pot fi împiedicate nici de influențe exterioare, contingente, nici de obligativități ce rezultă din structura comunicației înseși."

El numește acest tip de discurs un „discurs fără dominații", în care partenerii de discuție pot vorbi de pe poziții absolut egale, avînd aceleași șanse de a participa la discuție. Nici o putere din afară nu trebuie să-și exercite influența, singurul lucru care trebuie să domine este „obligația, ciudat de neconvențională, a argumentelor mai bune" (*J. Habermas*, 1971). Prin aceasta, teoria consensului se situează într-un cadru etic și va fi discutată, sub acest aspect, încă o dată în capitolul corespunzător.
(vezi p. 200)

„Ce pot cunoaște?“ — Filozofia subiectului care pune întrebări

Omul epocii moderne: autonom, nesigur, autarhic

La zorii epocii moderne a început să se dezvolte un nou concept filozofic; el nu poate fi delimitat cu claritate de filozofia premergătoare, însă întărește curente deja existente. În filozofia Umanismului și a Renașterii apar deja primele semne ale unei noi probleme a cunoașterii: distanțarea și chiar îndepărtarea de autorități ca Biserica, statul, metafizica, de tradiție în general: singura autoritate recunoscută este **rațiunea (ratio)**.

Începuturile epocii moderne sînt marcate de războaie religioase, de dispute teologice, dar și de debutul economiei raționale (capitalismul timpuriu), de noi descoperiri în domeniul naturii și de noua lor „imagine asupra lumii.“ Opiniile tradiționale din morală și știință care s-au transmis de-a lungul secolelor s-au dovedit a fi nesigure din punct de vedere teoretic și empiric.

A apărut necesitatea găsirii unor noi fundamente pe care să se construiască o cunoaștere sigură. Problema care se pune nu mai este cea a ființei ca ființare, ci cea a cunoașterii ființei, a modului în care poate fi cunoscută și a **metodei adecvate de cunoaștere** care să ducă la **certitudine**. Drumul într-acolo trece prin rațiune, modelul metodei este matematica. Ea se află dincolo de particularități religioase sau naționale, oferă măsura pentru știință și este general valabilă în cel mai înalt grad. Fiecare om are parte de rațiune și dreptul la ea, adică la condiții de viață decente. Acest drept implică libertatea economică și politică și egalitate pentru toți oamenii. Prin aceasta, i se conferă o dimensiune politică; filozofia rațiunii este filozofia burgheziei în ascensiune, a cărei emancipare își află punctul culminant sîngeros în Revoluția Franceză, iar în idealismul german (vezi p. 127), desăvîrșirea. Noul mod de gîndire din științele naturii revoluționează concepția despre natură. Caracteristică pentru acesta este metoda lui Galileo Galilei. Demersul lui avea la bază o bogată experiență. Galilei nu s-a limitat la simpla înregistrare a acesteia; căci dacă scopul este cunoașterea, atunci multitudinii fenomenelor trebuie să i se pună la bază o unitate, stabilită printr-o lege ce guvernează fenomenele. Problema

Tradiția lui Galilei. Imaginea de pe coperta lucrării lui Galilei „Dialog despre cele două sisteme principale ale lumii...“ înfățișează modelele diferite ale lumii în mîinile lui Ptolemeu (în mijloc) și Copemic (în dreapta). Acesta ne prezintă cu mîndrie soarele ca centru al lumii; Ptolemeu apare împins în spate.

este deci de a găsi legile care guvernează natura.
Noua știință a naturii nu-și pune problema calității noțiunii de substanță, ci pe cea a cantității și a noțiunii de funcție. Trebuie găsite faptele repetabile din natură, perceptibile cantitativ, pentru a se deduce din ele legile general valabile. În acest fel natura devine previzibilă și se creează posibilitatea unei științe a naturii în stare să ofere explicații pe cale rațională. Funcția experimentului — nu Galilei l-a inventat de fapt, însă el a introdus folosirea lui sistematică — este verificarea nu doar a unei experiențe oarecare, ci a unei ipoteze la care s-a ajuns rațional.

„Filozofia este scrisă în acea carte uriașă, mereu deschisă în fața ochilor noștri, Universul. Însă o putem citi abia atunci cînd învățăm limba și ne familiarizăm cu semnele. Este scrisă în limbajul matematicii, ale cărui litere sînt triunghiuri, cercuri și alte figuri geometrice; fără aceste mijloace, omului îi este imposibil să înțeleagă fie și un singur cuvînt." (*G. Galilei,* 1987)

Oglindirea matematicii în natură nu este comparabilă cu fotografia, ci cu un cod, de exemplu. Obiectele naturii sînt puse în corespondență cu cele ale matematicii absolut arbitrar, însă fără echivoc. Originalitatea gîndirii lui Galilei constă în faptul că face abstracție de diferitele condiții pentru a ajunge în acest fel la „cazul ideal". În acest fel descoperă că toate corpurile cad cu aceeași viteză, indiferent de masa sau forma lor, dacă se face abstracție de rezistența aerului.
Isaac Newton a continuat ceea ce începuse Galilei și a ajuns la desăvîrșirea fizicii clasice.

„Gîndesc, deci exist"

Îndoiala sistematică și **claritatea ex-primării** sînt considerate caracteristicile de bază ale gîndirii moderne. Ele apar pentru prima oară și în mod tipic la filozoful francez René Descartes (1596–1650):

„În ceea ce privește părerile pe care atunci nu le pusesem la îndoială, nu puteam face altceva mai bun decît să le abandonez pentru a pune în locul lor altele mai bune sau eventual aceleași, dar privite în lumina rațiunii. Am crezut cu tărie că prin acest mijloc aș reuși să mă conduc în viață mult mai bine decît dacă m-aș sprijini doar pe vechile temeiuri și m-aș baza doar pe principiile de care mă lăsasem convins în tinerețe, fără să fi analizat vreodată dacă erau sau nu adevărate...
Intenția mea s-a limitat întotdeauna la a-mi revizui propriile gînduri și la a construi pe un teren care este doar al meu." (*R. Descartes,* 1960)

Pentru a ajunge la acele fundamente pe care se poate construi cunoașterea sigură (independent de dogme, de filozofia tradițională, de educație ș.a.m.d.), Descartes se orientează după procedeele matematicii; ea singură oferă măsură pentru știință.

„... este în afara oricăror îndoieli că, în schimb aritmetica, geometria și alte științe de acest fel, care se ocupă de cele mai simple și mai generale lucruri și nu sînt preocupate defel dacă aceste lucruri există sau nu în realitate, conțin ceva cert." (*R. Descartes,* 1954)

Premisa cunoașterii este **procedeul metodic**. Iar aici, de primă importanță este reducerea la ceea ce este simplu și trecerea de la ceea ce este simplu la ceea ce este complex. Din „marele număr de reguli din care este compusă logica" Descartes alege patru și ia „hotărîrea fermă și de nezdruncinat de a nu le încălca nici o singură dată".

„Prima era de a nu accepta niciodată un lucru ca adevărat dacă nu-mi apărea astfel în mod evident; adică de a evita cu grijă precipitarea și prejudecata și de a nu introduce în judecățile mele decît ceea ce s-ar prezenta clar și distinct spiritului meu, neputînd nicicum să fie pus la îndoială.

A doua, de a împărți fiecare dificultate analizată în cîte fragmente ar fi posibil și necesar pentru a fi mai bine rezolvate.
A treia, de a-mi pune gîndurile într-o ordine, începînd cu obiectele cele mai simple și mai ușor de cunoscut, pentru a mă ridica puțin cîte puțin, ca pe niște trepte, la cunoașterea celor mai complexe și presupunînd o ordine chiar între cele care nu se succed în mod firesc.
Și ultima, de a face peste tot enumerări atît de complete și revizuiri atît de generale, încît să fiu sigur că n-am omis nimic." (*R. Descartes,* 1960)

Deja de mai mulți ani mi-am dat seama cîte lucruri eronate le-am considerat adevărate în tinerețea mea, și cît de îndoielnic a fost apoi tot ce am construit pe aceste erori, și că trebuie, prin urmare, să răstorn totul din temelie și să încep din nou, de la premise, dacă doresc să stabilesc odată pentru totdeauna ceva stabil și durabil în științe.

astfel că îmi voi îndrepta atacul de îndată asupra principiilor pe care se bazează toate celelalte opinii ale mele." (*R. Descartes,* 1954)

Aceste raționamente par să aibă un caracter formal. Însă ne lămurim imediat că interesul lui Descartes se îndrepta înspre un fundament asigurat din punctul de vedere al conținutului:

„Căci tot ce am considerat pînă acum a fi cel mai aproape de adevăr, am primit prin intermediul simțurilor sau chiar de la simțuri. Acum însă mi-am dat seama că acestea ne înșală cîteodată, și este un imperativ al înțelepciunii să nu ai încredere deplină în cei care te-au înșelat, fie și numai o singură dată." (*Idem*)

Descartes ajunge la convingerea că toate prejudecățile cu care ne-am obișnuit pot fi puse la îndoială. El se folosește de îndoială în mod metodic și radical. Ceea ce este pus la îndoială nu sînt opiniile, ci izvoarele cunoașterii. Scopul însă nu este de a te opri la îndoială ca atare, cum făceau, de exemplu, scepticii în Antichitate[1], ci de a găsi ceea ce nu mai poate fi pus la îndoială — certitudinea. Drumul spre certitudine este cel al întrebărilor sceptice cît mai radicale.

„În fine, considerînd că aceleași gînduri pe care le avem cînd sîntem în stare de veghe, pot să ne vină și cînd dormim fără ca acestea să fie adevărate, m-am hotărît să-mi imaginez că toate lucrurile care-mi pătrunseseră în spirit nu erau mai adevărate decît iluziile visurilor mele. Dar după aceea mi-am dat seama că atunci cînd voiam să gîndesc că totul este fals, trebuia în mod necesar ca eu, cel care gîndeam, să fiu ceva; și observînd că acest adevăr: «gîndesc, deci exist» era atît de stabil și de sigur încît nici cele mai extravagante presupoziții ale scepticilor nu erau în stare să-l zdruncine, am considerat că puteam să-l adopt fără ezitare ca un principiu al filozofiei pe care o căutam.
Examinînd apoi cu atenție ce eram eu și văzînd că puteam să presupun că nu am corp și că nu există nici o lume și nici un loc în care să mă aflu, dar nu puteam totuși să-mi închipui că nu exist, ci, dimpotrivă, tocmai pentru că gîndeam că mă îndoiesc de adevărul celorlalte lucruri, reieșea în mod foarte evident și cert că exist. În timp ce dacă aș fi încetat să gîndesc, chiar dacă tot ceea ce îmi imaginasem ar fi fost adevărat, nu aveam nici un motiv să cred că aș exista; de aici am dedus că sînt o substanță a cărei esență sau natură nu este alta decît gîndirea și care, pentru a exista, nu are nevoie de nici un loc și nu depinde de nici un lucru material. Astfel încît acest eu, adică sufletul prin care sînt ceea ce sînt, este în întregime distinct de corp și chiar mai ușor de cunoscut decît el; în afară de aceasta, chiar dacă nu ar exista corpul, sufletul n-ar înceta să fie ceea ce este.
Apoi am examinat ceea ce se cere în genere unui enunț pentru a fi adevărat și sigur; căci din moment ce tocmai descoperisem unul care știam că este așa, m-am gîndit că trebuie să știi în ce constă această certitudine. Observînd că nu există în acest «gîndesc, deci exist» nimic care să mă asigure că spun adevărul, în afară de faptul că văd foarte clar că pentru a gîndi trebuie să exiști, am considerat că pot să adopt o regulă generală, și anume că lucrurile pe care le concepem foarte clar și distinct sînt toate adevărate, rămînînd o oarecare dificultate în stabilirea celor pe care le concepem distinct." (*R. Descartes,* 1990)

Îndoiala își atinge limitele în **cogito.**

„Gîndirea nu poate fi despărțită de mine: eu sînt, eu exist, acest lucru este cert. Cît timp sînt însă? Ei bine, sînt atîta timp cît gîndesc. Căci ar fi posibil ca atunci cînd aș înceta cu totul să gîndesc, să încetez curînd a exista.

---

[1] Scepticii greci considerau că omul evoluează între enunțuri ale posibilității, în timp ce cunoașterea sigură nu există.

Deocamdată însă nu admit decît ceea ce este în mod necesar adevărat! Nu sînt prin urmare nimic altceva decît un lucru care gîndește (res cogitans), adică minte (mens), suflet (animus), intelect (intellectus), rațiune (ratio) — expresii al căror înțeles înainte îmi era necunoscut. Sînt însă un lucru care există cu adevărat, dar ce fel de lucru? Am spus-o deja — un lucru care gîndește." (*R. Descartes*, 1954)

Descartes se înțelege pe sine însuși ca „lucru care gîndește", ca **res cogitans**. Acestuia îi opune lumea lucrurilor care are întindere, **res extensa**. În timp ce res cogitans este un dat nemijlocit și care nu poate fi pus la îndoială, trupul aparține lui res extensa, iar existența sa nu este cîtuși de puțin certă.
Cum pot obține cunoaștere de la lumea exterioară? Descartes oferă exemplul bucății de ceară. Caracteristicile ei, precum mirosul, forma, culoarea, gustul și mărimea, sînt evidente. Dacă însă apropiem bucata de ceară de un foc, toate aceste însușiri se schimbă.

„Rămîne însă aceeași ceară? Trebuie să recunoaștem — este aceeași, nimeni nu poate să nege, nimeni nu este de altă părere în această privință! Prin urmare care este însușirea ei pe care am recunoscut-o cu atîta ușurință? Cu siguranță că nu făcea parte dintre cele aflate în domeniul simțului; căci tot ce este perceput prin intermediul gustului, al mirosului, al văzului, al simțului tactil sau al auzului s-a transformat, și totuși rămîne — ceara. Poate că a fost ceea ce îmi imaginez eu acum, și anume că ceara însăși nu era acea dulceață a mierii, acel parfum al florilor, acea culoare albă, nici forma sau sunetul, ci un corp, care cu puțin timp înainte se înfățișase privirii mele în aceste ipostaze, iar acum este un altul?
Ce este însă acel lucru la care mă gîndesc eu acum? Să îl privim cu atenție, să îndepărtăm tot ce nu face parte din ceară, și să vedem ce rămîne! Ei bine — nimic decît ceva întins, maleabil și transformabil. Ce este însă acest lucru maleabil și transformabil? Oare ceea ce îmi imaginez eu, că această ceară trece din forma rotundă în cea pătrată sau din aceasta în cea triunghiulară? Nicidecum! Căci înțeleg foarte bine că este capabilă să sufere nenumărate asemenea transformări; și doar îmi este imposibil să parcurg în imaginația mea toate aceste transformări; prin urmare, această noțiune (comprehensio) nu ia naștere prin forța închipuirii.

Și ce este întinderea sa? Oare și ea îmi este necunoscută? Căci în cazul în care ceara se topește, întinderea sa se mărește și devine încă și mai mare cînd ceara fierbe, atunci cînd căldura crește. De asemenea, nu aș putea judeca corect ce este ceara dacă nu aș fi de părere că permite și în ce privește întinderea mai multe schimbări decît aș putea vreodată să cuprind în închipuire. Prin urmare, nu-mi rămîne decît să admit că nu pot să cuprind în imaginație ceea ce este ceara, ci doar în gîndire. Iar acest lucru îl spun despre bucata individuală de ceară: căci lucrul este și mai limpede în ceea ce privește ceara ca atare.
Ce este însă această ceară care nu se lasă cuprinsă decît în gîndire? Evident că este același lucru pe care îl văd, îl ating, pe care îl am în închipuire, pe scurt, același lucru la care m-am referit încă de la început; însă — să fim bine înțeleși — cunoașterea (perceptio) sa nu înseamnă a o vedea, a o atinge, nici a o imagina, și nici nu a fost vreodată așa ceva, ci este o înțelegere numai și numai a intelectului (solius mentio inspectio), care poate fi ori — ca înainte — incompletă și încîlcită, ori — ca acum — clară și limpede. Asta depinde de atenția, mai mare sau mai mică, cu care îi privesc componentele...
Ce să spun însă despre acest spirit sau despre eul meu, căci pînă acum nu-mi atribui mie însumi decît spiritul? Eu, care cred că recunosc această ceară atît de limpede, nu ar trebui să mă recunosc pe mine, nu doar cu mai multă certitudine, dar și mult mai clar și fără echivoc? Căci dacă judec că ceara există fiindcă o văd, rezultă tocmai de aici că o văd. Se poate foarte bine ca ceea ce văd să nu fie într-adevăr ceară, se poate chiar să nici nu am ochi cu care să văd ceva, însă este evident imposibil ca atunci cînd văd ceva sau — și nu fac aici vreo diferență — cînd am conștiința că văd ceva, eu însumi, care am această conștiință, să nu fiu. Tot așa, dacă judec că ceara există fiindcă o ating, rezultă de aici același lucru, și anume, că sînt. Același lucru rezultă și din aceea că am în închipuire imaginea substanței ceară. Iar toate aceste lucruri la care mă refer în legătură cu ceara pot să le aplic și la orice altceva ce se află în afara mea. Mai departe, dacă problema cerii îmi apare mai limpede doar fiindcă nu am cunoscut-o prin intermediul simțurilor, ci datorită unor alte cauze, atunci cu atît mai limpede trebuie să mă cunosc pe mine însumi, în condițiile în care aceleași cauze care mă ajută să cunosc ceara sau oricare alt corp demonstrează încă și mai bine natura spiritului meu. Însă în afară de acestea mai există încă atîtea altele care îi sînt proprii spiritului meu și care mă

pot duce la o cunoaștere mai completă a lui, încît celelalte lucruri, care provin de la trup, nu prea pot fi luate în considerație.
Și iată! am ajuns în cele din urmă singur acolo unde vroiam să ajung. Căci acum, cînd știu că nici corpurile nu sînt cunoscute prin simțuri sau prin imaginație, ci doar prin intelect, nu prin aceea că le vedem sau că le atingem, ci prin aceea că le gîndim: așa recunosc foarte clar că nu pot cunoaște nimic cu mai multă ușurință și certitudine decît spiritul meu." (*Idem*)

Descartes s-a născut în regiunea Touraine, într-o familie de înalți funcționari, care își cumpărase un titlu nobiliar. A urmat cursurile de la Collège Royal din La Flèche, una din cele mai bune școli pentru băieți din Franța, ce tocmai fusese înființată de iezuiți. În afară de logică, morală, fizică, matematică și metafizică, învață tenis și scrimă (va scrie mai tîrziu disertații de geometrie pe aceste teme). Își încheie studiile la Poitiers cu bacalaureatul și licența în drept.
Rezultatul instruirii sale este dezamăgirea provocată de incertitudinile și caracterul îndoielnic al științelor:
„Însă după ce am parcurs toate etapele de studii, la sfîrșitul cărora un om este de obicei primit în rîndurile celor învățați, mi-am schimbat cu desăvîrșire concepția. Căci eram pradă atîtor îndoieli și erori, încît se părea că singura urmare a setei mele de învățătură ar fi certitudinea tot mai acută a propriei mele neștiințe."
Decepționat de studiu, decide să nu se mai ocupe de știință decît „atunci cînd o voi putea găsi în mine însumi sau în marea carte a lumii."
Interesul său se îndreaptă înspre viața din societate, participă la turniruri și călătorește prin întreaga Europă. Descartes urmează scoala internațională de război a prințului Mauriciu de Nassau și ia parte, ca voluntar, la Războiul de treizeci de ani.
În timp ce se afla, în 1619, la Neuburg, pe Dunăre, în cantonamentul de iarnă, are intuiția unei idei filozofice fundamentale: și anume aceea ca filozofia să se călăuzească după un principiu care să nu mai lase loc îndoielii. După ce stă mai mult timp în Italia, participă la viața socială și științifică din Paris.
Descartes își vede scopul vieții într-o reformă a filozofiei. Caută o știință a naturii care să traducă fizica și mecanica în matematică. (Descartes a fost el însuși un matematician remarcabil, unul dintre părinții sistemului de coordonate și al geometriei analitice.)

Renè Descartes (1596–1650)

Pentru a-și putea urma netulburat acest scop și pentru a evita dificultățile cu teologii, se mută, în 1628, în Olanda unde, comparativ cu alte state europene, domnesc pacea și o mai mare toleranță. Mulți artiști și oameni de știință ai timpului s-au refugiat în Olanda, unde puteau să se manifeste liber.
Cu excepția cîtorva călătorii scurte, trăiește retras și lucrează la opera sa filozofică, pe care, de teama Inchiziției (în 1633 află de condamnarea lui Galilei) nu o publică încă. Întreține o corespondență intensă cu toți corifeii științei din epoca sa. Din motive de securitate își schimbă de treisprezece ori domiciliul.
Cînd încep să apară și în Olanda greutăți, acceptă, după îndelungi ezitări, în 1649, invitația reginei Christina a Suediei de a veni la curtea din Stockholm. Un an mai tîrziu moare de pneumonie.
Opere principale:
1637: *Eseuri filozofice:* acestea conțin: *Discurs asupra metodei, Dioptrica, Meteoroiogie, Bazele geometriei analitice.*
1641: *Meditații metafizice,* dedicată Sorbonei conservatoare.
1646: *Pasiunile sufletului,* pentru prințesa Elisabeth, din familia palatină, iubitoare de filozofie.
1677: Abia după moartea sa a fost publicat tratatul *Lumea* (*Le Monde*), avînd drept temă teoria lui Copernic; în timpul vieții, Descartes s-a temut să nu împărtășească soarta lui Galilei.

Descartes și gîndirea modernă

Filozofia lui Descartes a apărut într-o epocă a schimbărilor. Este un mod inedit de a filozofa, în care alternează raționamentul personal și indicațiile metodologice. Scrisă în parte în limba franceză, filozofia sa nu este rezervată doar publicului academic. Filozofia cartezianã (din lat. Cartesius — Descartes) își domină epoca și va influența hotărîtor curentele de gîndire ce vor urma.

Descartes dorește să construiască metafizica pe un fundament solid, nu pe noțiuni confuze, după cum se spunea despre filozofia academică, ridicată pe bazele stabilite de Aristotel. Urmînd modelul matematicii, dorește să deducă, dintr-o bază necesară și general valabilă, cunoașterea. Pentru a găsi această ultimă bază, ce nu poate fi derivată din nimic, procedează sistematic, punînd la îndoială totul, pînă ce găsește, în cele din urmă, certitudinea în **conștiința de sine** neîndoielnică a gîndirii, în **cogito**. Eul poate fi indus în eroare, însă nu în privința faptului că gîndește.

Principiul subiectivității

Principiul unitar al gîndirii, din care Descartes crede că poate deduce tot ce există, este **subiectul**. Astfel, Descartes a acordat întîietate subiectivității care va deveni fundament pentru filozofia idealistă (v. pp. 127 și urm.). Sinele, ca ceva ce dăinuie identic este imaginea primordială a tot ce este identitate, a gîndirii și ființei, adică a interdependenței dintre lumea interioară (res cogitans) și lumea exterioară (res extensa).

Duallsmul trup–spirit

În „cogito" sînt conștient de mine însumi în mod imediat, ca trup însă, a cărui ființă îmi este necunoscută și a cărui existență poate fi pusă la îndoială, nu. Trupul (res extensa) și spiritul (res cogitans) sînt două substanțe diferite una de cealaltă. Esența trupului constă în faptul că are întindere și, prin urmare, este divizibil. Spiritul (sau sufletul, rațiunea) este, ca și conștiința, indivizibil, și numai el este înzestrat cu capacitatea de a gîndi. În acest fel, Descartes face posibilă, pe de o parte, **nemurirea sufletului**, iar pe de altă parte, **concepția mecanicistă despre trup**. Trupul omului este o mașină, diferită de cea a animalului doar prin complexitatea sa. Descartes, care a ținut prelegeri tratînd subiecte din domeniul medicinei, mai ales din fiziologie, era convins că anatomia va reuși să cunoască această mașină în toate detaliile ei. Astfel, a pus bazele unei concepții mecanicist-materialiste despre om, continuată mai apoi de materialismul secolului al XVIII-lea (de exemplu La Mettrie *L'homme machine*), de materialismul fiziologic al lui Ivan Pavlov (reflexul condiționat) și, în cele din urmă, de **behaviorism** — omul ca mecanism excitație–reacție.

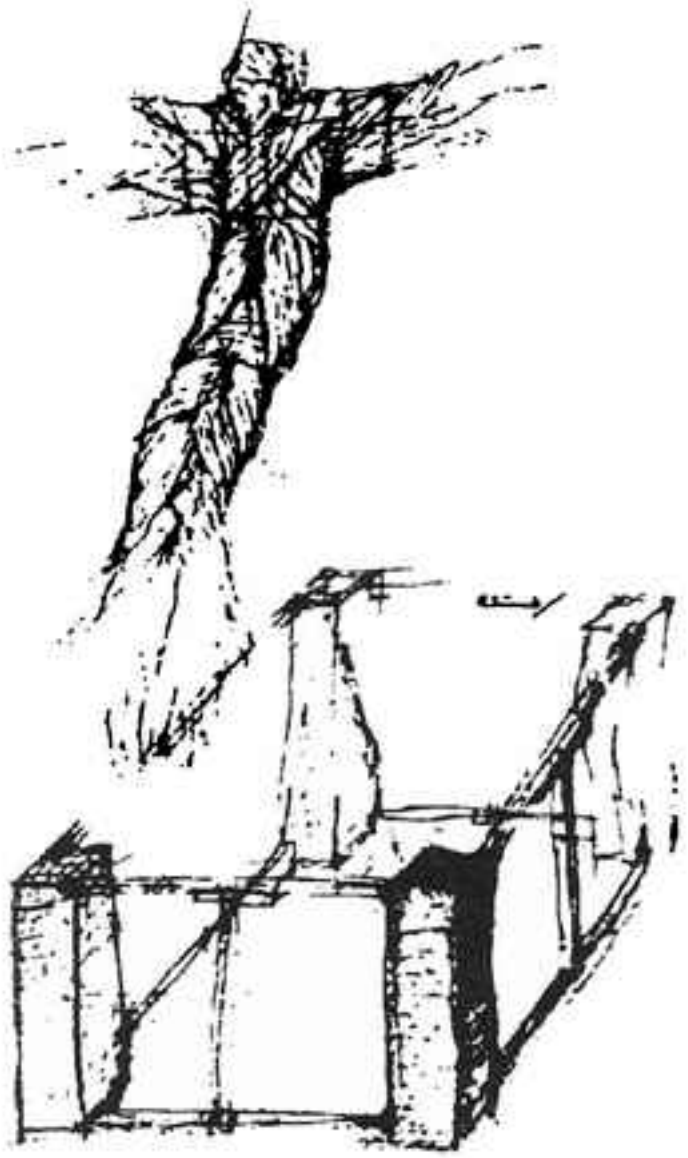
Această separare între trup și spirit are drept urmare un dualism imposibil de depășit. Prin aceasta se pune în discuție **problema psihofizică**. Întrebarea referitoare la raportul dintre trupesc și spiritual este, în acest caz, una metafizică și nu psihologică. Problematica trup–suflet rămîne una dintre cele mai importante teme în istoria filozofiei.

Descartes așază spiritul deasupra trupului, acestuia nu i se atribuie decît însușirea de a oferi spiritului ocazia (occasio) să acționeze. Această teorie a fost continuată, după Descartes, de **ocazionalism**. Din spirit nu poate să rezulte decît spirit, iar trupul nu poate produce decît trup. Cum între trup și suflet nu poate exista o acțiune reciprocă, Dumnezeu este acela care stabilește legătura între cele două. Însă Dumnezeu are grijă ca intervenția sa în armonizarea fenomenelor spirituale și trupești să fie minimă (așa cum presupune de exemplu Arnold Geulincx).

Cu cererea sa,

„de a nu recunoaște niciodată un lucru ca fiind adevărat, pe care nu îl recunosc evident ca fiind adevărat",

Descartes a vrut să deschidă drumul pentru dezvoltarea unei noi științe, și nu în ultimul rînd pentru cercetarea în fizică, eliberat de prejudecățile fizicii



Walter Pichler, „Înger"
Urma îngerului este tăiată de o structură spațială ce ar putea înfățișa o construcție încăpută. Spiritul și materia ne apar în ipostaze diferite. Motivele rupturii nu sînt clare.

Evului Mediu, care continua să se construiască pe fundamentul pus de Aristotel. Descartes însuși rămîne tributar metafizicii; nu merge pînă la ultima consecință a teoriei sale, de a-l elimina pe Dumnezeu, așa cum, după el, au fost puse la îndoială religia și societatea.

Claritatea gîndirii garantează cunoașterea sigură

Pentru a ajunge la cunoaștere, Descartes nu se încrede în simțurile sale, conducîndu-se doar după ceea ce raționa (ratio) îi indică în mod clar și fără echivoc. Curentul de gîndire care extrage cunoașterea lumii și certitudinea ultimă doar din rațiune, fără a face apel la simțuri, se numește **raționalism**. Cunoașterea se obține, prin intermediul unui procedeu deductiv, după modelul matematicii, din principii primare, ce nu mai pot fi puse la îndoială, ca de exemplu „cogito".
Interesul cunoașterii teoretice a raționalismului constă mai mult în construirea de teorii și sisteme decît într-o „bază empirică", adică în experiență, aceasta fiind considerată înșelătoare și supusă erorii. Din marele sistem al rațiunii care construiește mai fac parte, în afară de filozofia lui Descartes și cea a lui Baruch Spinoza (1632–1677) și Wilhelm Leibniz (1646–1716).

Un alt început: experiența senzorială

Empirismul a ales o altă cale pentru a ajunge la certitudine. Cuvîntul cheie este aici experiența, fără ea nu putem cunoaște lumea. **Certitudinea se află în impresia senzorială**, în percepții ce ne sînt date în mod imediat și, prin urmare, nu pot fi puse la îndoială. Modelul empirismului îl constituie, prin urmare, științele naturii și **metoda** lor **inductivă**
Atît raționalismul cît și empirismul nu sînt decît răspunsuri diferite la aceleași întrebări puse de o conștiință critică: întrebările referitoare la **certitudine,** și la **metoda** de a ajunge la ea.
Ambele curente au drept scop dominarea naturii, prin intermediul cunoașterii.

„Adevăratul țel al științei este de acum îmbogățirea stirpei umane cu forțe și invenții noi."
(F. Bacon)

Dușmanul omului: natura. Francis Bacon

Dușmanul omului este natura; ei îi declară Bacon război, cerînd oamenilor să nu se mai lupte și să nu se mai ucidă între ei,

„ci să facă pace și să se înarmeze apoi cu puteri unite împotriva naturii lucrurilor, să-i cucerească înălțimile și fortărețele și să împingă înainte, cu voia lui Dumnezeu, limitele

domniei omului." (F. Bacon, *Noul Organon al științelor*)

Problema nu este însă numai de a domina natura exterioară, „punîndu-i căluș și supunînd-o torturii", ci și de a ține în frîu propria natură, „prin legi aspre și un regim de forță". Tot ce contează este succesul, iar calea care duce la el trece prin rațiune, nu prin sentimente. În eseul său *Propuneri practice și morale.* Bacon avertizează „să nu se piardă prea mult timp cu dragostea",

„... căci dacă ea își face o dată loc în ocupația unui om, îi zăpăcește puterile și face din el o ființă ce-și pierde cu desăvîrșire din vedere scopurile." (*Idem*)

Am ajuns cu dominația asupra naturii înconjurătoare atît de departe încît am pierdut controlul asupra ei și a devenit o armă ce amenință să ne distrugă pe noi înșine. Am învățat de asemenea să stăpînim natura din nou, cu prețul nevrozei. Scopul cunoașterii este — după Bacon — unul practic. Ea trebuie să facă viața omului mai bună. Pentru a domina natura, trebuie mai întîi să o cunoaștem mai bine. Iar pentru aceasta este necesar să ne debarasăm atît de **prejudecățile** dobîndite, cît și de cele înnăscute („**idolii**").

„Idolii și noțiunile false, care au pus dintotdeauna stăpînire pe rațiunea umană, înrădăcinîndu-se adînc în ea, au prins în ghearele lor spiritul uman în așa fel încît adevărul își croiește anevoie drum, ba chiar și atunci cînd îi lasă acestuia cale liberă, vor ridica din nou capul cînd se vor înnoi științele și vor deranja atîta timp cît nu sîntem avertizați împotriva lor și nu ne ferim de ei.
Există patru feluri de idoli care au prins în mrejele lor spiritul uman. Noi am crezut că, pentru a ne face mai bine înțeleși, trebuie să distingem idolii care obsedează spiritul uman, prin următoarele patru denumiri: prima specie sînt idolii tribului (idola tribus); a doua, idolii peșterii (idola specus); a treia, idolii forului (idola fori); a patra, idolii teatrului (idola teatri);

Idolii tribului își au izvorul în însăși natura omului; este un rău inerent speciei umane, o adevărată boală de familie, căci nimic nu e mai lipsit de temei decît principiul că simțurile omului sînt măsura tuturor lucrurilor. Trebuie să se spună, dimpotrivă, că toate percepțiile, fie ale simțurilor, fie ale spiritului, nu sînt decît relații între oameni, iar nu relații față de univers. Intelectul omenesc, asemănător unei oglinzi false, deviind razele pe care le emit obiectele și amestecînd propria sa natură cu aceea a lucrurilor, strică, răstălmăcește și desfigurează toate imaginile pe care le reflectă.

Idolii peșterii sînt aceia ai omului individual. Căci, pe lîngă rătăcirile naturii omenești în general, spiritul fiecărui om este ca un fel de peșteră, care întrerupe lumina naturală datorită unor cauze diferite ca: natura proprie și particulară a fiecărui individ, educația, convorbirile, lecturile, mediul, autoritatea persoanelor admise și respectate, în fine, diversitatea impresiilor care produc efecte diferite, după ce ele întîlnesc un spirit preocupat și deja viu mișcat de alte idei, sau găsesc un spirit liniștit și odihnit. Așa că, nefiind nimic mai inegal, mai variabil, mai instabil ca dispoziția spiritului uman considerat la indivizi diferiți, operațiile sale spontane sînt aproape în întregime produsul întîmplării. Acest fapt a prilejuit observația atît de justă a lui Heraclit: oamenii se duc să caute științele în micile lor lumi particulare, iar nu în lumea universală sau în lumea comună tuturor.

Tot așa se întîmplă și cu idolii conviețuirii și societății, pe care noi îi numim **idolii forului** și al căror izvor este legătura stabilită între diferitele grupuri de oameni. La aceste legături și la asociațiile de orice fel fac aluzie numele cu care îi desemnăm (idolii forului) căci oamenii se asociază prin vorbire; și numele cu care sînt desemnate diferitele obiecte de schimb se adaptează la inteligența spiritelor celor mai mărunte. De aici atîtea denominații inexacte și expresii improprii, care împiedică operațiile spiritului. În zadar, pentru a preveni sau înlătura echivocurile, învățații înmulțesc definițiile și explicațiile; nimic mai nesatisfăcător decît un astfel de remediu. Deși ar putea preveni echivocurile, asemenea cuvinte siluiesc totuși intelectul și tulbură totul, împingîndu-i pe oameni în dispute sterile și nesfîrșite.

Mai sînt, în sfîrșit, idolii proveniți din dogmele diferitelor filozofii și care s-au înrădăcinat în spirite — pe aceștia îi numim **idolii teatrului**. Căci toate sistemele filozofice care au fost succesiv inventate și adoptate sînt tot atîtea piese de teatru pe care diferitele filozofii le-au dat la iveală și au venit să-și joace rolul, fiecare la rîndul său; piese care prezintă privirii noastre tot atîtea lumi imaginare și care în adevăr sînt făcute pentru scenă. Noi nu vorbim aici numai de doctrinele filozofice și de sectele care s-au impus în trecut, ci, în general, de toate acelea care au putut sau pot încă să-și exercite influen-

Bustul lui Carol al II-lea, întemeietorul lui Royal Society. În dreapta Francis Bacon, considerat precursorul spiritual. (Ca susținător al metodei experimentale arată înspre instrumente științifice).

„avînd în vedere că este ușor a compune încă o infinitate de alte piese de același gen, deoarece erorile cele mai felurite au aproape întotdeauna cauze asemănătoare. Și ceea ce spuneam nu se referă numai la sistemele luate în totalitate, ci chiar la o infinitate de principii și axiome aplicate în științe; prin-cei care, din credulitate, au fost adoptate fără examinare și apoi transmise din gură în gură...

Act despre idoli și dobîndirea lor. Toți trebuie înlăturați și condamnați printr-o hotărîre fără echivoc; trebuie să eliberăm rațiunea de ei, și să o curățim. Așadar, nu există altă cale înspre împărăția omului, clădită pe științe, decît cea înspre împărăția cerului, în care nu putem intra decît ca niște copii." (*Ibidem*)

Și pentru Bacon, metoda are o semnificație importantă, el însă alege calea empirică. Pe baza **observațiilor**, a comparațiilor și **experimentelor** urmează să fie stabilite enunțuri generale, din care apoi, prin inducție, se poate progresa la enunțurile legilor cele mai generale. (Metoda deducției a fost ulterior preluată și reformulată de John Stuart Mill.)
Bacon însuși nu poate fi caracterizat nici drept raționalist, nici drept empirist. „Raționaliștii sînt precum păianjenii, care-și țes plasele din propriile lor substanțe, iar empiriștii sînt asemenea furnicilor, ele strîng și folosesc." (*Ibidem*)

Modelul său este albina care își adună materialele, însă „le transformă și le ordonează prin propriile ei însușiri".
Bacon s-a interesat nu doar de instituționalizarea (în 1662 a fost fondată Royal Society of London) ci și de internaționalizarea cunoștințelor.
Printre membrii Royal Society se numărau la acea dată chimistul Robert Boyle, fizicianul și matematicianul Isaac Newton, și filozoful John Locke.

Francis Bacon (1561–1626) s-a născut la Londra ca fiu al păstrătorului marelui sigiliu al Elisabetei I. La doisprezece ani și-a început studiile la Cambridge. A fost avocat al coroanei și membru al Parlamentului. În 1618 devine lord cancelar și baron de Verulam, mai apoi viconte de St. Albans. Acuzat de implicarea într-o afacere de corupție, a fost condamnat la o amendă mare, la detenție în Turnul Londrei și la pierderea tuturor funcțiilor. La scurt timp este grațiat de regele Iacob I și se dedică exclusiv studiilor sale științifice. În cursul unui experiment — vroia să cerceteze dacă frigul conservă carnea la fel de bine ca și sarea (a introdus zăpadă într-o găină tăiată) — s-a îmbolnăvit și a murit la cîteva zile după aceea, în anul 1626.

„În intelect nu există nimic care să nu fi fost înainte în simțuri." John Locke

Dacă Bacon este cel care a introdus metoda empirică, Locke poate fi considerat drept fondatorul propriu-zis al teoriei sistematice a cunoașterii. Scopul său este de a explica în ce fel intelectul ajunge la noțiunile lucrurilor. El caută să stabilească gradul de certitudine a cunoașterii de care dispunem și să traseze granița între opinie și cunoaștere. Interesul său se îndreaptă înspre problema originii și certitudinii cunoașterii. Locke se pronunță vehement împotriva acceptării noțiunilor, axiomelor (Descartes) sau chiar a principiilor morale înnăscute. Pretinsa lor generalitate nu demonstrează nicidecum că ar fi înnăscute. Este la fel de improbabil

că ar exista latent în spiritul nostru, de la început — căci închipuirile sînt, ca atare, întotdeauna, conștiente.
Doar înclinațiile și capacitățile naturale sînt înnăscute, orice cunoaștere este însă dobîndită. Sufletul este, la naștere, asemenea unei foi de hîrtie nescrise („white paper", „**tabula rasa**"), pe care experiența își așterne scrisul. Numai **experiența este baza** oricărei cunoașteri. Există atît experiența exterioară prin intermediul simțurilor (sensation) cît și cea interioară, prin reflecție (reflection). Prin aceasta se face referire la activitatea și stările sufletului, ca sentimentele, gîndirea, voința etc. Raportul dintre aceste două funcții — gîndirea și percepția — rămîne tema hotărîtoare a teoriei cunoașterii. „În intelect nu există nimic care să nu fi fost înainte în simțuri" (Nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu) (*senzualism*). Senzațiile sînt impresii despre lucruri, iar gîndurile despre ele sînt idei. Acestea sînt tot ce „formează obiectul intelectului în gîndirea noastră".
Printre caracteristicile sau calitățile (qualities) realității ce ne înconjoară, prin care se nasc în noi ideile, se disting cele care aparțin constant realității materiale — ca de exemplu, dimensiunile, duritatea, mișcarea; acestea sînt **calitățile primare** —, și cele care sînt relative la subiectul care percepe — ca de exemplu culoarea, mirosul și gustul fiind **calitățile secundare**. Un obiect galben nu este galben, el are calitatea de a fi perceput ca fiind galben. În timp ce calitățile primare sînt independente de subiect și pot exista în afara acestuia, calitățile secundare sau derivate nu sînt caracteristici obiective, ci subiective, stări psihice. Pentru a realiza o legătură între calitățile secundare și cele primare, Locke introduce noțiunea de forță. Obiectele dispun de anumite forțe prin intermediul cărora își exercită influența asupra noastră sau asupra altor obiecte. Senzațiile se nasc deoarece obiectele emit anumite unde care se propagă prin sistemul nervos pînă în creier, centrul conștiinței.
În cercetările sale privind dimensiunea și caracterul sigur al cunoașterii, Locke a fost nevoit să constate

„că între această cunoaștere a noastră și cuvinte există o relație atît de strînsă încît nu putem face decît puține afirmații clare și potrivite despre cunoaștere fără să cercetăm mai întîi exact ce se află în puterea cuvintelor și în ce fel denumesc ele lucrurile. Căci cunoașterea, al cărei obiect este adevărul, are mereu de a face cu enunțuri." (*J. Locke*, 1898)

Scepticismul se combină aici cu imperativul exactității limbii. Aceasta trimite la **limbă ca un sistem de semne**. Limba și lucrurile nu sînt identice. În nici un caz, funcția limbii nu poate fi confundată cu fascinația exercitată de lucruri. În ceea ce privește limba, abuzul va fi limitat doar

„atunci cînd cuvintele vor fi privite ca ceea ce sînt într-adevăr, și anume exclusiv semne ale ideilor noastre, nu însă lucrurile în sine." (*Idem*)

În acest caz apare tentația de a se lua ca model o limbă deosebit de precisă, aceea existentă deja într-un domeniu anume (matematica, fizica). Acest lucru poate duce, în anumite condiții, la limitarea problemei („**reducționism**"). În epoca modernă i-a descoperit structura sistematică a sistemului de semne. Sistemul limbii de care dispunem ne indică felul în care trebuie să ne apropiem de lucruri și să le tratăm. Ca utilizatori ai limbii transpunem întotdeauna o structură prescrisă în realitatea actuală („**structuralism**", vezi pp. 171 și urm.). Nu există realitate în afara limbii. Ceea ce numim realitate rezultă dintr-o colaborare între semne, al căror cod ne este dat de societate (vezi pp. 177 și urm.). Acest cod nu este un dat al naturii, ci se supune legilor istoriei. Pentru individul care se folosește de limbaj, el este obligatoriu pentru a se face înțeles („Kaspar Hauser").

John Locke s-a născut în familia unui jurist în apropiere de Bristol. Avea zece ani cînd a izbucnit războiul civil și cînd regele Carol I a fost decapitat. Studiază chimia și medicina. Cu ocazia unuei cure de ape minerale îl cunoaște pe Lord Ashley, viitorul baron de Shaftesbury, și va împărți cu acesta, timp de două decenii, ca prieten, secretar, medic de familie, educator și consilier, destinele schimbătoare ale familiei nobilului. Cînd Shaftesbury a fost nevoit să se refugieze în Țările de Jos, Locke l-a însoțit și a rămas acolo la adăpost și după moartea acestuia, în 1682. Cînd, după o nouă revoluție, pe tronul Angliei a urcat William de Orania, Locke s-a întors în patrie. A ocupat o funcție confortabilă și s-a dedicat activității sale literare. Moare în 1704 pe domeniul unei familii prietene, unde și-a petrecut majoritatea timpului începînd din 1690.

John Locke (1632–1704)

Prudență față de stările de fapt

Preocupările lui David Hume se îndreaptă de asemenea înspre fundamentul sigur al cunoașterii. Se orientează după metoda științelor naturii, care este una empirică, construind pe baza experienței. Respinge orice fel de abstracțiune. Și el aspiră să elibereze știința de întrebări la care nu se poate răspunde, cum sînt cele puse de metafizică. Singura posibilitate pe care o întrevede este

„ce a cerceta în mod serios natura intelectului și de a arăta, într-o analiză exactă a puterilor și capacităților sale, că el nu este cîtuși de puțin în stare să dezlege chestiuni atît de îndepărtate și de greu de înțeles." (*D. Hume*, 1987)

Asta înseamnă o declarație de război adresa oricărei forme de metafizică. Afirmații a priori (bazate pe gîndirea pură, care nu-și au originea în experiență) despre realitate nu sînt altceva decît himere.

În cercetările sale privind intelectul, Hume constată că trăirile imediate, de exemplu durerea, sînt mai puternice decît amintirea lor. Cînd ne aducem aminte o trăire sau ne-o imaginăm grație puterii de evocare, aceste facultăți pot „imita sau reproduce (copy) impresiile simțurilor, dar nu vor putea niciodată atinge pe de-a-ntregul forța și vitalitatea simțămîntului original (original sentiment). Tot ce am putea spune despre ele, chiar și atunci cînd acționează cu cea mai mare vigoare, este că reprezintă obiectul lor într-un fel atît de viu încît am putea spune că *aproape* îl simțim sau îl vedem. Dar, dacă spiritul nu este zdruncinat de boală sau nebunie, ele nu pot atinge niciodată un asemenea grad de vivacitate încît să nu le mai deosebească de stările originare. Toate culorile poeziei, oricît de strălucitoare ar fi, nu vor reda niciodată obiecte naturale în așa fel încît descrierea lor să fie luată drept peisaj real. Gîndul cel mai viu rămîne totuși în urma celei mai palide senzații." (*Idem*)

Ceva asemănător se întîmplă cu sentimentele:

„Un om într-un acces de mînie este pus în mișcare într-un fel foarte diferit față de cel care se gîndește doar la această emoție. Dacă îmi spui că cineva este îndrăgostit înțeleg cu ușurință sensul spuselor tale și îmi fac o idee adecvată despre starea lui; dar nu voi confunda totuși această idee cu tulburările și agitațiile reale ale pasiunii." (*Ibidem*)

Hume împarte tot ce se află înmagazinat în conștiință în două categorii, după gradul lor diferit de intensitate și preg-

nanță: **impresii (impressions)** și **gînduri** sau **idei** (**thoughts** or **ideas**). **Impresiile** își au originea în experiența imediată. Ele sînt

„trăirile noastre mai vii, pe care le avem cînd auzim, vedem, pipăim, iubim, sau urîm, sau dorim, sau voim." (*Ibidem*)

Gîndurile sau ideile sînt imagini sau reproduceri (copies) ale impresiilor; sînt mai puțin intense decît acestea.
Nu există idee căreia să nu-i fi premers o impresie. Percepem chiar și cea mai abstractă idee prin simțuri, prin urmare la originile ei se află experiența.

„... întreaga materie a gîndirii derivă fie din simțirea noastră externă, fie din cea internă. Doar amestecul și compunerea elementelor acestei materii sînt în puterea spiritului și voinței." (*Ibidem*)

Hume împarte de asemenea toate obiectele gîndirii umane în două categorii: **raporturi între idei (relations of ideas)** și **fapte (matters of fact)**.

„Toate obiectele rațiunii sau cercetării omenești pot fi împărțite în mod firesc în două categorii, și anume: relații între idei și fapte. De prima categorie aparțin științele geometriei, algebrei și aritmeticii și, pe scurt, orice afirmație care este certă fie în mod intuitiv, fie în mod demonstrativ. *Că pătratul ipotenuzei este egal cu pătratul celor două laturi* este o propoziție care exprimă o relație între aceste figuri. *Că trei ori cinci este egal cu o jumătate din treizeci*, exprimă o relație între aceste numere. Propozițiile din această categorie pot fi descoperite prin simple operații ale gîndirii, independent de faptul că ceva există sau nu în Univers. Chiar dacă nu ar exista vreodată în natură un cerc sau un triunghi, adevărurile demonstrate de Euclid și-ar păstra pentru totdeauna certitudinea (certainty) și evidența (evidence) ce le este proprie.
Faptele, care sînt a doua categorie de obiecte ale rațiunii omenești, nu sînt stabilite în același fel, iar evidența adevărului lor, oricît ar fi de mare nu este de aceeași natură cu cea a obiectelor interioare. Contrariul oricărui fapt este oricînd posibil, deoarece el nu poate implica niciodată o contradicție și este conceput de spirit cu aceeași ușurință și claritate ca și cînd ar fi în deplin acord cu realitatea. *Că soarele nu va răsări mîine dimineață* nu este o propoziție mai puțin inteligibilă și nu implică în mai mare măsură o contradicție decît afirmația că el *va răsări*. În zadar ne-am strădui deci să-i demonstrăm falsitatea. Dacă ar fi falsă prin demonstrație, ea ar implica o contradicție și nu ar putea fi niciodată concepută în mod clar de către spirit.
Ar fi, așadar, un subiect demn de interes să cercetăm care este natura acelei evidențe care ne asigură cu privire la orice existență reală și la fapte, dincolo de mărturia actuală a simțurilor sau de înregistrările memoriei noastre...
Toate raționamentele referitoare la fapte par să fie bazate pe relația dintre *cauză* și *efect*. Numai cu ajutorul acestei relații putem trece dincolo de evidența (evidence) pe care ne-o oferă memoria și simțurile noastre. Dacă ar fi să întrebați pe cineva de ce crede într-un fapt care nu îi este dat, bunăoară că prietenul lui se află la țară sau în Franța, el ne va oferi un temei și acest temei va fi un alt fapt, cum ar fi o scrisoare primită de la el sau cunoașterea hotărîrilor și promisiunilor lui anterioare. Un om, găsind un ceas sau vreo altă mașinărie pe o insulă pustie, va conchide că au fost odată oameni pe această insulă. Toate raționamentele noastre cu privire la fapte sînt de aceeași natură. Se presupune, în permanență, că există o conexiune între faptul care ne este dat și acela care este derivat din el. Dacă nu ar exista nimic care să le lege între ele, deducția ar fi cu totul neîntemeiată...
Dacă analizăm toate celelalte raționamente de acest fel, vom găsi că ele sînt bazate pe relația cauzei cu efectul, și că această relație este fie apropiată, fie îndepărtată, fie directă, fie colaterală. Căldura și lumina sînt efecte colaterale ale focului și un efect poate fi derivat în mod îndreptățit din celălalt.
Așadar, dacă dorim să explicăm în mod satisfăcător natura acelei evidențe care ne asigură de cunoștințele despre fapte, trebuie să cercetăm cum ajungem la cunoașterea cauzei și a efectului.
Voi îndrăzni să afirm, ca un principiu general care nu admite nici o excepție, că o cunoaștere a acestei relații nu este dobîndită, în nici o împrejurare, prin raționamente *a priori*, ci ia naștere în întregime din experiență, cînd găsim că anumite obiecte particulare sînt alăturate mereu unele altora. Să presupunem că unui om, a cărui rațiune naturală și înzestrare ar fi considerabile, îi este prezentat un obiect; dacă acel obiect este pe de-a-ntregul nou pentru el, nu va fi în stare nici chiar prin cea mai precisă examinare a calităților sale sensibile să descopere vreuna din cauzele sau efectele lui. Adam, deși se presupune că facultățile lui raționale au fost, la început, perfecte, nu ar fi putut deriva din fluiditatea și transparența apei, că l-ar sufoca sau, nici din lumina și căldura focului, că acesta l-ar arde. Nici un obiect nu-și dezvăluie vreodată, prin calitățile sale care apar

nanță: **impresii (impressions)** și **gînduri** sau **idei** (**thoughts** or **ideas**). **Impresiile** își au originea în experiența imediată. Ele sînt

„trăirile noastre mai vii, pe care le avem cînd auzim, vedem, pipăim, iubim, sau urîm, sau dorim, sau voim." (*Ibidem*)

Gîndurile sau ideile sînt imagini sau reproduceri (copies) ale impresiilor; sînt mai puțin intense decît acestea.
Nu există idee căreia să nu-i fi premers o impresie. Percepem chiar și cea mai abstractă idee prin simțuri, prin urmare la originile ei se află experiența.

„... întreaga materie a gîndirii derivă fie din simțirea noastră externă, fie din cea internă. Doar amestecul și compunerea elementelor acestei materii sînt în puterea spiritului și voinței." (*Ibidem*)

Hume împarte de asemenea toate obiectele gîndirii umane în două categorii: **raporturi între idei (relations of ideas)** și **fapte (matters of fact)**.

„Toate obiectele rațiunii sau cercetării omenești pot fi împărțite în mod firesc în două categorii, și anume: relații între idei și fapte. De prima categorie aparțin științele geometriei, algebrei și aritmeticii și, pe scurt, orice afirmație care este certă fie în mod intuitiv, fie în mod demonstrativ. *Că pătratul ipotenuzei este egal cu pătratul celor două laturi* este o propoziție care exprimă o relație între aceste figuri. *Că trei ori cinci este egal cu o jumătate din treizeci*, exprimă o relație între aceste numere. Propozițiile din această categorie pot fi descoperite prin simple operații ale gîndirii, independent de faptul că ceva există sau nu în Univers. Chiar dacă nu ar exista vreodată în natură un cerc sau un triunghi, adevărurile demonstrate de Euclid și-ar păstra pentru totdeauna certitudinea (certainty) și evidența (evidence) ce le este proprie.
Faptele, care sînt a doua categorie de obiecte ale rațiunii omenești, nu sînt stabilite în același fel, iar evidența adevărului lor, oricît ar fi de mare nu este de aceeași natură cu cea a obiectelor interioare. Contrariul oricărui fapt este oricînd posibil, deoarece el nu poate implica niciodată o contradicție și este conceput de spirit cu aceeași ușurință și claritate ca și cînd ar fi în deplin acord cu realitatea. *Că soarele nu va răsări mîine dimineață* nu este o propoziție mai puțin inteligibilă și nu implică în mai mare măsură o contradicție decît afirmația că el *va răsări*. În zadar ne-am strădui deci să-i demonstrăm falsitatea. Dacă ar fi falsă prin demonstrație, ea ar implica o contradicție și nu ar putea fi niciodată concepută în mod clar de către spirit.
Ar fi, așadar, un subiect demn de interes să cercetăm care este natura acelei evidențe care ne asigură cu privire la orice existență reală și la fapte, dincolo de mărturia actuală a simțurilor sau de înregistrările memoriei noastre...
Toate raționamentele referitoare la fapte par să fie bazate pe relația dintre *cauză* și *efect*. Numai cu ajutorul acestei relații putem trece dincolo de evidența (evidence) pe care ne-o oferă memoria și simțurile noastre. Dacă ar fi să întrebați pe cineva de ce crede într-un fapt care nu îi este dat, bunăoară că prietenul lui se află la țară sau în Franța, el ne va oferi un temei și acest temei va fi un alt fapt, cum ar fi o scrisoare primită de la el sau cunoașterea hotărîrilor și promisiunilor lui anterioare. Un om, găsind un ceas sau vreo altă mașinărie pe o insulă pustie, va conchide că au fost odată oameni pe această insulă. Toate raționamentele noastre cu privire la fapte sînt de aceeași natură. Se presupune, în permanență, că există o conexiune între faptul care ne este dat și acela care este derivat din el. Dacă nu ar exista nimic care să le lege între ele, deducția ar fi cu totul neîntemeiată...
Dacă analizăm toate celelalte raționamente de acest fel, vom găsi că ele sînt bazate pe relația cauzei cu efectul, și că această relație este fie apropiată, fie îndepărtată, fie directă, fie colaterală. Căldura și lumina sînt efecte colaterale ale focului și un efect poate fi derivat în mod îndreptățit din celălalt.
Așadar, dacă dorim să explicăm în mod satisfăcător natura acelei evidențe care ne asigură de cunoștințele despre fapte, trebuie să cercetăm cum ajungem la cunoașterea cauzei și a efectului.
Voi îndrăzni să afirm, ca un principiu general care nu admite nici o excepție, că o cunoaștere a acestei relații nu este dobîndită, în nici o împrejurare, prin raționamente *a priori*, ci ia naștere în întregime din experiență, cînd găsim că anumite obiecte particulare sînt alăturate mereu unele altora. Să presupunem că unui om, a cărui rațiune naturală și înzestrare ar fi considerabile, îi este prezentat un obiect; dacă acel obiect este pe de-a-ntregul nou pentru el, nu va fi în stare nici chiar prin cea mai precisă examinare a calităților sale sensibile să descopere vreuna din cauzele sau efectele lui. Adam, deși se presupune că facultățile lui raționale au fost, la început, perfecte, nu ar fi putut deriva din fluiditatea și transparența apei, că l-ar sufoca sau, nici din lumina și căldura focului, că acesta l-ar arde. Nici un obiect nu-și dezvăluie vreodată, prin calitățile sale care apar

simțurilor, nici cauzele care l-au produs, nici efectele care vor lua naștere din el; iar rațiunea noastră, neajutată de experiență, nu poate trage nici o concluzie cu privire la existența reală și la fapte..." (*Ibidem*)

Hume încearcă, prin urmare, să ajungă la **cunoașterea sigură,** deducînd concluzii din **ceea ce este dat în mod nemijlocit**. Aceste concluzii nu trebuie însă niciodată să devină autonome. Trebuie să fie constant asigurată întoarcerea la experiența de bază („experiența... că anumite obiecte se află întotdeauna într-o conexiune", vezi mai sus). În filozofia modernă nu se mai vorbește de experiența de bază, ci de enunțurile de bază ale unei teorii din care se pot deduce apoi, în afara oricărei contradicții, și toate celelalte afirmații (vezi pp. 100 ș. urm.).

Principiul cauzei și al efectului (principiul cauzalității) este cel care ne permite să trecem dincolo de experiența senzorială. Cînd observăm că două feluri de fenomene apar întotdeauna împreună, într-o comuniune de timp și spațiu, apare impresia unui raport cauzal. Ne vom aștepta ca și în viitor cele două fenomene să apară împreună. Imaginea noastră subiectivă, că așa este necesar să se întîmple, nu este altceva decît urmarea psihologică a obișnuinței. Doar fiindcă un fenomen îl precedă pe celălalt nu înseamnă că unul este cauză, iar cel de-al doilea efect.

„Legătura dintre ele poate fi arbitrară și accidentală, și se poate întîmpla să nu existe un motiv de a deduce existența unuia din apariția celuilalt." (*Ibid.*)

Numai puterea obișnuinței empirice creează conexiunea.

„Toate deducțiile pe baza experienței sînt deci efecte ale obișnuinței, nu ale activității intelectului.
Obișnuința este marea călăuză a vieții. Numai acest principiu face experiența noastră folositoare și ne determină să așteptăm în viitor o desfășurare a evenimentelor asemănătoare cu aceea care a apărut în trecut. Fără influența obișnuinței noi n-am ști absolut nimic despre fapte, în afara a ceea ce se prezintă în mod nemijlocit memoriei și simțurilor. Nu am ști niciodată cum să potrivim mijloacele cu scopurile sau să întrebuințăm puterile noastre naturale în producerea vreunui efect. Ar fi sfîrșitul oricărei acțiuni ca și al celei mai bune părți din speculațiile noastre."[1]

Acest mod de a înțelege motivația vieții noastre cotidiene îl vom găsi mai tîrziu la **pragmatismul** american (vezi pp. 142 ș. urm.): renunțarea la o motivație ultimă a comportamentului facilitează înțelegerea faptului că acțiunile noastre sînt conduse de obișnuințe raționale, de o logică interioară a intereselor practice.
Hume analizează riguros pretențiile exagerate de cunoaștere ale cotidianului și le dezvăluie ca **motivații aparente**. Nu se oprește însă la această critică, ci se întreabă cum s-a ajuns la acceptarea lor.
Prin urmare nu există motive raționale pentru care să extindem asupra trecutului, prezentului și viitorului cunoașterea rezultată din experiență; cu toate acestea, sîntem siliți, atît în viața cotidiană cît și în știință, să facem necontenit acest lucru. Cum încrederea în experiență, comună tuturor oamenilor, nu este justificabilă rațional, explicația trebuie căutată în afara rațiunii, și anume

---

[1] Dacă presupunem într-adevăr că există o legătură cauzală, dacă adică tragem de aici concluzia că două evenimente apar întotdeauna împreună, că acest lucru va fi în mod obligatoriu la fel și în viitor, numim acest fel de concluzie **inducție**.
Hume încearcă să demonstreze că nu putem percepe niciodată relații cauzale. Nu există inducție prin repetiție. În privința problemei inducției, secolul al XX-lea a cunoscut diferite controverse. Rudolf Carnap (vezi p. 100) de exemplu este un reprezentant al inducției, Karl R. Popper în schimb respinge inducția, ca și Hume; în eseul *Vermutungswissen. meine Lösung des Induktionsproblems* el scrie: „Cred că am rezolvat o importantă problemă filozofică: problema inducției. (Trebuie să fi descoperit soluția cam prin 1927). Soluția s-a dovedit a fi deosebit de fructuoasă și mi-a dat posibilitatea rezolvării unei serii întregi de alte probleme filozofice. Însă doar puțini filozofi s-ar alătura părerii că aș fi rezolvat problema inducției. Puțini și-au dat osteneala să studieze opiniile mele în această privință — nici să le critice, nici măcar să ia cunoștință de ele."

în natura umană însăși. Scepticismul lui Hume își găsește limitele în acceptarea constanțelor psihologice (repetabilitatea în comportamentul psihologic). Hume nu mai presupune, în mod naiv, valabilitatea experienței. Ea nu este nici justificarea, nici motivarea cauzalității, ci propria ei bază este pusă în discuție. Aici, Hume își asumă o sarcină istorică nouă. El nu se oprește, ca „empiriștii" dinaintea lui, la experiență, ci **consideră experiența însăși ca problemă.**

„Practica mea — veți spune — îmi înlătură îndoielile. Dar atunci nu înțelegeți sensul întrebării mele. Ca om practic mă mulțumesc cu acest răspuns; ca filozof însă, înzestrat cu o anumită doză de curiozitate, nu voi spune de scepticism, doresc să aflu temeiul acestei derivări. Nici o lectură, și nici o cercetare n-au putut, pînă acum, să-mi înlăture îndoielile sau să mă mulțumească într-o chestiune de o asemenea importanță...
Aici putem descoperi și motivul pentru care nici un filozof, care este rațional și modest, n-a pretins vreodată să stabilească acea cauză ultimă a oricărei acțiuni a naturii sau să arate, în mod clar, acțiunea acelei puteri care produce vreun efect anume în Univers. Se recunoaște că efortul suprem al rațiunii umane este acela de a reduce principiile care generează fenomene naturale la o simplitate mai mare și de a reduce multitudinea efectelor particulare la cîteva cauze generale, cu ajutorul raționamentelor întemeiate pe analogie, experiență și observație. Cît privește însă cauzele acestor cauze generale, vom încerca în zadar să le descoperim, și nu vom fi în stare niciodată să ne găsim mulțumirea printr-o anumită explicație a acestora. Aceste ultime resorturi și principii sînt cu totul inaccesibile curiozității umane și cercetării. Elasticitatea, gravitația, coeziunea părților, propagarea mișcării prin impuls sînt probabil cauzele și principiile ultime pe care le vom descoperi vreodată în natură; și ne putem considera destul de fericiți dacă, prin cercetări și raționamente precise, ne vom putea ridica de la fenomenele particulare pînă la sau aproape de aceste principii generale. Cea mai desăvîrșită știință a naturii nu face decît să îngrădească încă puțin neștiința noastră, după cum probabil că cea mai desăvîrșită filozofie morală sau metafizică servește numai la descoperirea unor domenii mai largi ale acesteia. Astfel, rezultatul întregii filozofii este dezvăluirea orbirii și slăbiciunii omenești, care ne întîmpină la fiecare cotitură, în pofida străduințelor noastre de a o înlătura sau ocoli." (*Ibidem*)

Hume aduce în discuție o temă extrem de importantă pentru filozofia modernă, și anume **dimensiunea cunoașterii**. Capacitatea noastră de a construi teorii și cea de a le analiza nu trebuie să ducă la imagini, reproduceri și presupuneri care să ne ofere — în mod înșelător — o imagine definitivă a lumii. Instrumentul cunoașterii se verifică prin încercare și eroare și nu trebuie să conducă la rezolvări himerice (reproduceri a ceea ce sperăm să descoperim).

David Hume (1711–1776)

Hume s-a născut la Edinburgh, în familia unui nobil de la țară scoțian. A considerat studiul jurisprudenței „dezgustător" și, prin urmare, l-a abandonat. După o scurtă activitate comercială și depășirea unei grave crize de identitate, a petrecut trei ani în Franța. Aici a scris, retras la țară, lucrarea sa principală, care a revoluționat teoria cunoașterii, *Treatise on Human Nature* (*Tratat despre natura omenească*). Lucrarea era o încercare de a aplica metoda experimentală a lui Newton la capacitatea de gîndire a omului. Lucrarea de 900 de pagini nu s-a bucurat de succes.
În schimb, au avut un mare succes popularele *Essays Moral and Political* (*Eseuri morale și politice*), atît în Franța cît și în Anglia. Eforturile sale de a obține o catedră de filozofie au fost zadarnice, din cauza opoziției Bisericii. După aceea, a fost, printre alte-

e secretarul unui general. În timpul unei că-ătorii de serviciu în Germania nota: „Germa-a este, fără îndoială, o țară foarte frumoa-să, cu oameni harnici și cumsecade. Dacă ar fi unificată, ar fi cea mai mare putere ce a existat vreodată în lume." Hume și-a revizuit prima lucrare cu scopul de a o prezenta publicului într-o formă mai accesibilă. A apărut în 1748 — în două părți — sub titlurile: *An Enquiry Concerning Human Understanding* (*Cercetare asupra intelectului omenesc*) și *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (*Cercetare asupra principiilor morale*). Succesul definitiv l-a obținut cu *Political Discourses* (*Discursuri politice*) și o istorie a Angliei în șase volume. Pentru elaborarea acestor lucrări i-a fost de mare ajutor postul obținut între timp, de bibliotecar al bibliotecii juriștilor din Edinburgh.

Publicarea unor eseuri de critică religioasă a fost împiedicată de Biserică. Aceasta a trecut, în 1761, întreaga operă a lui Hume în *Index librorum prohibitorum* (*Lista cărților interzise*).

Hume a participat, în calitatea sa de secretar de ambasadă, la viața științifică și socială din Paris. Întreținea legături cu Rousseau și cu enciclopediștii. Faima sa literară și firea comunicativă i-au adus popularitatea. Revenit în Anglia, lucrează la ministerul de externe. Dispunînd între timp de o avere considerabilă și de faimă datorate mai ales istoriei Angliei, se retrage din nou la Edinburgh, unde duce, în ciuda unei îmbolnăviri, o viață tihnită și îmbelșugată, înconjurat de prieteni. Editorul său nu a reușit să-l convingă să-și reia activitatea literară — motivația lui Hume fiind „sînt prea gras, prea leneș și prea bogat". În ciuda marelui respect de care se bucura și a faimei sale, meritele sale ca filozof nu au fost recunoscute la justa lor valoare.

Rațiunea își stabilește limitele — Immanuel Kant

„Rațiunea omenească are într-un gen al cu-oașterii ei soarta particulară că e copleșită e întrebări pe care nu le poate evita; căci ele îi sînt impuse de natura rațiunii însăși, la care însă ea nu poate răspunde, fiindcă de-ășesc întreaga capacitate a rațiunii ome-esti.

fiindcă întrebările ei nu încetează nici-odată, ea se vede constrînsă să se refugie-e la principii.

Dar în chipul acesta ea se prăbușește în -tuneric și contradicții, din care poate dedu-e că undeva trebuie să se fi bazat pe erori ascunse, pe care ea însă nu le poate descoperi, fiindcă principiile de care se folosește, depășind orice limită a experienței, nu mai recunosc nici o piatră de încercare a experienței. Arena acestor certuri fără sfîrșit se numește metafizică."[1]

O metafizică transcendentală, adică a „...prasenzorialului", a lucrurilor în sine, nu este posibilă, după Kant, deoarece nu putem cunoaște ceea ce se află în afara experienței noastre. Răspunsuri la întrebările referitoare la Dumnezeu, la nemurire sau la nemurire nu pot fi date de știință, ci doar de credință.

„A trebuit deci să suprim cunoașterea pentru a face loc credinței."

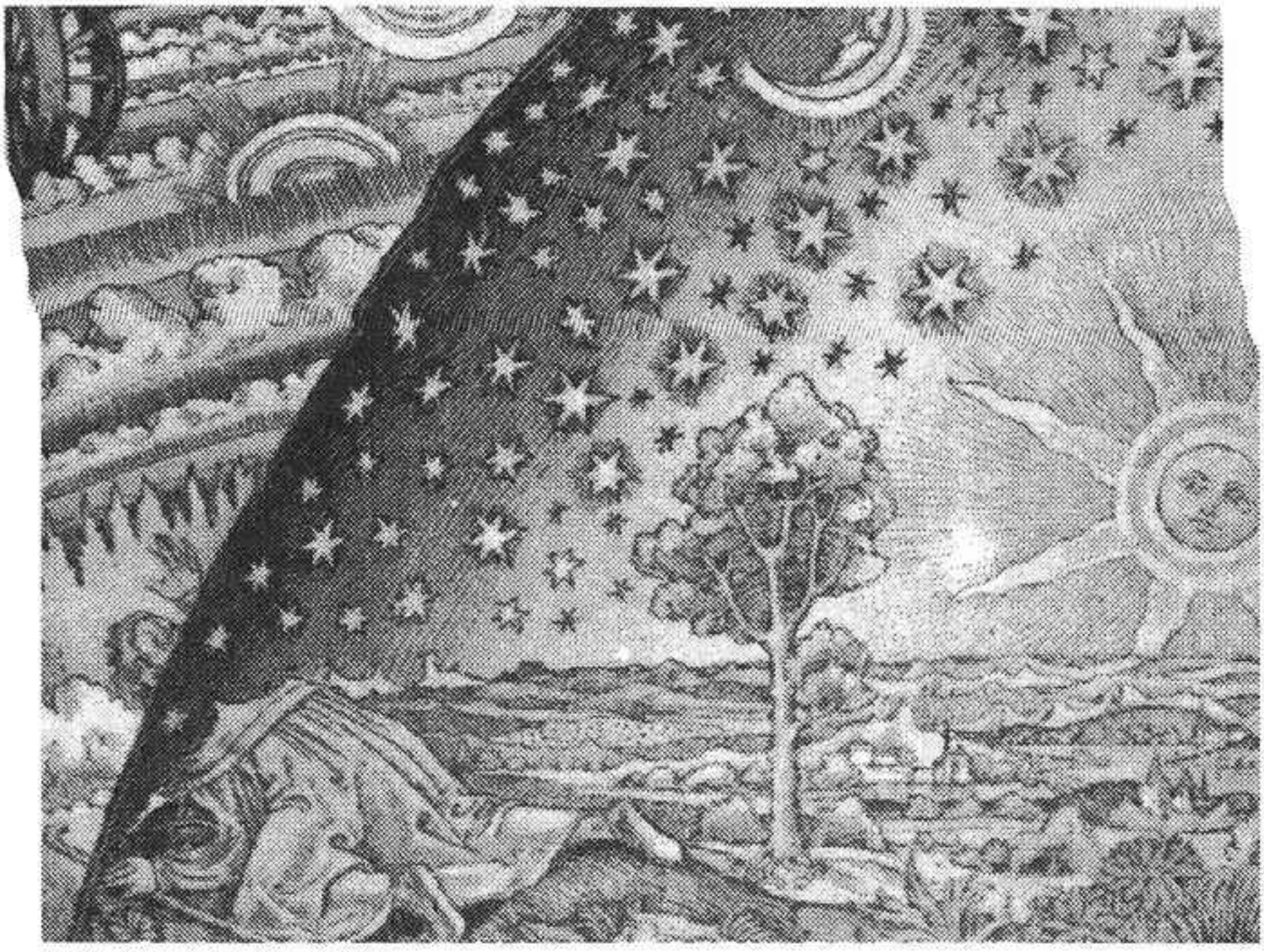
Căci problema existenței lui Dumnezeu sau a nemuririi sufletului nu poate fi nici confirmată, nici combătută de experiență, ceea ce înseamnă că încercarea de a demonstra științific existența lui Dumnezeu este la fel de lipsită de sens ca și cea de a demonstra inexistența sa.

Kant nu condamnă metafizica din principiu, așa cum face empirismul, ci o supune unei critici severe. O condamnă doar în măsura în care procedează dogmatic, și prin urmare despotic, și ridică pretenția

„de a merge înainte cu o cunoaștere pură derivată din concepte (derivare filozofică) după principii, așa cum rațiunea le folosește de mult, fără a cerceta modul și dreptul prin care a ajuns la ele. Dogmatismul este deci procedeul dogmatic al rațiunii pure fără critica prealabilă a capacității ei proprii."

Kant cere ca **metafizica să devină ea însăși știință** și să rămînă, în acest fel, cunoaștere. Pentru a se ajunge aici,

[1] Toate citatele sînt din *Kritik der reinen Vernunft* (*Critica rațiunii pure*).



Trafic de frontieră metafizic

trebuie procedat cu rigurozitate științifică și exclus tot ce este opinie și nu certitudine.

„... astfel mi-am citit eu însumi sentința: că în acest fel de cercetări nu este în nici un fel permis să emiți ipoteze, și că tot ceea ce se aseamănă unei ipoteze este marfă interzisă."

Problema este de a supune și rațiunea însăși unei critici. Atîta timp cît nu se critică pe sine însăși, ea nici nu se cunoaște, și mai ales nu-și cunoaște limitele. În acest fel apare pericolul de a-și considera propriile idei drept cunoaștere.

„Dar prin aceasta eu înțeleg nu o critică a cărților și sistemelor, ci a capacității rațiunii în genere cu privire la toate cunoașterile la care poate năzui independent de orice experiență, prin urmare rezolvarea problemei posibilității sau imposibilității unei metafizici în genere și determinarea atît a izvoarelor cît și a sferei și limitelor ei, toate acestea însă din principii."

Metafizica trebuie transformată într-o „știință a limitelor rațiunii umane". Modelele pentru caracterul științific ar fi matematica și științele naturii.

„Obiectele trebuie să se orienteze după cunoașterea noastră"

„Dar dacă orice cunoaștere a noastră începe cu experiența, aceasta nu înseamnă totuși că ea provine întreagă din experiență. Căci s-ar putea prea bine ca tocmai cunoașterea noastră prin experiență să fie un compositum din ceea ce primim noi prin impresii și ceea ce facultatea noastră proprie de cunoaștere (nefiind provocată decît de impresii sensibile) produce din ea însăși, adaos pe care noi nu-l distingem de acea materie primă mai înainte ca un lung exercițiu să ne fi făcut atenți asupră-i și abili de a-l separa.
Este deci cel puțin o problemă care reclamă încă o cercetare mai îndeaproape și care nu poate fi rezolvată imediat la prima vedere: problema dacă există o astfel de cunoștință independentă de experiența și chiar de orice impresii ale simțurilor. Astfel de cunoștințe se numesc a priori și se deosebesc de cele empirice, care își au izvoarele lor a posteriori, adică în experiență.

n cele ce urmează vom înțelege deci prin cunoștințe a priori nu pe acelea care au loc independent de cutare sau cutare experiență ci pe acelea care sînt independente absolut de orice experiență. Acestora le sînt opuse cunoștințele empirice sau acelea care sînt posibile numai a posteriori, adică prin experiență. Dar printre cunoștințe a priori se numesc pure acelea în care nu este amestecat absolut nimic empiric. Astfel de exemplu, judecata: orice schimbare își are cauza ei, este o judecată a priori, dar nu pură, fiindcă schimbarea este un concept care nu poate fi scos decît din experiență."

Kant distinge două moduri complet diferite de a ajunge la cunoaștere: a priori și a posteriori.

Cunoașterea a posteriori își are originea în experiență:

ea ne spune ce este, însă nu și că trebuie să fie în mod necesar așa și nu altfel. Tocmai de aceea nici nu ne dă o adevărată universalitate, iar rațiunea, atît de tentată de acest fel de cunoaștere, este mai mult iritată decît satisfăcută de ea."

Cunoașterea a priori este cunoașterea generală, independentă de experiență, avînd caracterul unei necesități. Exemple în acest sens găsim în axiomele matematicii și în legile științelor naturii, ca de exemplu, în legea cauzalității, conform căreia toate transformările au o cauză. Principiile a priori sînt atît de indispensabile pentru experiența însăși, căci ele sînt condiția care face posibilă experiența.

În esență, teoria lui Kant nu se ocupă de eul „cogito-ului" și nici de obiectele experienței, respectiv de raportul dintre cele două, ci se referă în primul rînd la legitatea și structura logică a experienței. Chiar dacă cunoașterea începe cu experiența, nu înseamnă că unica ei sursă este experiența, așa cum consideră empirismul. Kant se întoarce însă deopotrivă împotriva raționalismului — deoarece fără date empirice nu este posibilă cunoașterea realității — ca și împotriva cunoașterii raționale speculative, proprie metafizicii, „care se ridică pretru totul deasupra învățămintelor experienței". („Nu există nici o îndoială că modul ei de a proceda de pînă acum nu a fost decît orbecăială, și, ce este cel mai rău, o orbecăială printre simple noțiuni.") Dacă rațiunea depășește limitele posibilității ei de cunoaștere, formînd, independent de orice experiență, noțiuni și idei, acestea sînt, ce-i drept. **idei posibile**, **nu însă cunoaștere**. Între gîndire și cunoaștere trebuie deci făcută o riguroasă distincție. În acest scop, rațiunea trebuie supusă unei verificări, iar posibilitățile și limitele ei trebuie stabilite — limitele față de orice domeniu în care înțelegerea obiectivă nu este posibilă. Sarcina filozofiei este de a

„desființa himera, născută din desconsiderare, chiar dacă în acest fel s-ar distruge iluzia elogiată și iubită."

Kant caută în critica sa rigurozitatea științifică. Pentru a garanta aceasta, se ține departe de orice opinie. „Critica rațiunii pure" (pur = independent de experiența obținută prin simțuri) este

„un îndemn adresat rațiunii de a se ocupa din nou de cea mai grea dintre sarcinile sale, anume de cea a cunoașterii de sine, și de a institui o instanță care să o sprijine în pretențiile ei justificate, respingînd însă orice altă pretenție lipsită de sens."

Judecăți analitice și judecăți sintetice

„O mare parte — și poate cea mai mare — din activitatea rațiunii constă în analizele conceptelor pe care le avem despre obiecte. Aceasta ne procură o mulțime de cunoștințe care deși nu sînt nimic mai mult decît lămuriri sau explicări a ceea ce a fost gîndit deja în conceptele noastre (deși încă în mod confuz), cel puțin cu privire la formă sînt apreciate la fel cu noile cunoștințe, cu toate că în ce privește materia sau conținutul ele nu extind conceptele pe care le avem, ci numai le analizează. Fiindcă această metodă dă o reală cunoștință a priori, care reprezintă un progres sigur și util, rațiunea, sub puterea acestor iluzii, înșală, fără a observa ea însăși, cu afirmații de cu totul altă natură, în care rațiunea adaugă, și anume a priori, la concepte date alte concepte cu totul străine, fără să se știe cum ajunge la ea și fără a-și pune nici măcar în gînd o astfel de întrebare. De aceea, voi trata chiar la început despre diferența dintre aceste două moduri de cunoaștere.

În toate judecățile în care este gîndit raportul dintre un subiect și un predicat (nu consider decît judecățile afirmative, căci la cele negative aplicarea este apoi ușoară), acest raport este posibil în două feluri. Sau predica-

tul B aparține subiectului A ca ceva ce e cuprins (implicit) în acest concept, sau B se găsește cu totul în afara conceptului A, deși stă în legătură cu el. În cazul dintîi numesc judecata analitică, în celălalt, sintetică."

Judecățile analitice sînt **judecăți explicative**; nu adaugă nimic subiectului, se mulțumesc doar să analizeze noțiunile anumitor obiecte de care dispunem deja, fără a-și pune problema bazei acestor noțiuni și nici a dreptului cu care le conferim un înțeles legat de anumite obiecte — de exemplu „sfera este rotundă".

Judecățile sintetice sînt **judecăți extensive**: ele adaugă noțiunii obiectului un predicat

„care nici nu a fost gîndit acolo și nici nu ar fi putut fi extras prin descompunerea subiectului."

În cazul judecăților sintetice nu este vorba de noțiuni ale unor obiecte de care dispunem deja, ci de cele care trebuie să conducă la obiecte — de exemplu „sfera este galbenă".

„Diferența între judecățile sintetice și cele analitice se bazează pe înțelegerea fundamentală critică a faptului că rațiunea nu este doar o capacitate de a construi reguli prin comparația fenomenelor, ci că este ea însăși «legislația pentru natură», atîta timp cît fără ea nu ar exista «nicăieri natură, adică unitatea sintetică a diversității fenomenelor după reguli».
Această determinare înspre necesitate este, prin urmare, realizarea propriu-zisă a «sintezei»; este ceea ce face dintr-o judecată una sintetică. Fără ea, experiența ar fi degradată la un «simplu agregat de percepții» incapabil de orice fixare științifică și deci de orice comunicabilitate generală."

Unitatea în concept este precedată de o întrepătrundere constructivă. Conceptul nu este altceva, conform propriului înțeles de bază, decît conștiința acestei unități sau sinteze. În conștiința umană însăși se află actul spontan al sintezei. Conștiința de sine, eul, trebuie să participe la orice proces de gîndire (fie conștient, fie inconștient). Cunoașterea este rezultatul unui proces constitutiv, în care acționează împreună doi factori,

„și anume simțurile și rațiunea, unde prin primul ne sînt date obiectele, iar prin cel de-al doilea, acestea sînt gîndite."

Datele senzoriale oferă baza cunoașterii, însă abia rațiunea ne permite să le înțelegem noțional, să le centralizăm și să le sintetizăm. Este însă necesar și o a treia componentă, pentru a atribui multitudinea impresiilor senzoriale anumitor noțiuni, respectiv reguli, stabilitate de rațiune, iar această componentă este facultatea de judecare. Ea decide cărei noțiuni i se atribuie datele senzoriale diferite.

Revoluția copernicană

„Revoluția copernicană" a produs o cotitură în matematică și în științele naturii printr-un mod de gîndire cu totul nou. Acest lucru ar trebui să constituie un model pentru metafizică.

„Pînă acum se admitea că toată cunoașterea noastră trebuie să se orienteze după obiecte; dar, în această ipoteză, toate încercările de a stabili ceva despre ele a priori cu ajutorul conceptelor, prin intermediul cărora cunoașterea noastră ar fi lărgită, au fost zadarnice. Să încercăm deci o dată, dacă n-am reușit mai bine în problemele metafizice, presupunînd că lucrurile trebuie să se orienteze după cunoașterea noastră, ceea ce concordă și mai bine cu posibilitatea dorită a unei cunoașteri a lor a priori, menită să stabilească ceva asupra lucrurilor înainte de a ne fi date. Aici se petrece același lucru ca și cu prima idee a lui Copernic, care, văzînd că explicarea mișcărilor cerești nu dădea rezultate dacă admitea că toată armata stelelor se învîrte în jurul spectatorului, încercă să vadă dacă n-ar reuși mai bine lăsînd spectatorul să se învîrtă, iar stelele dimpotrivă să stea pe loc. În metafizică se poate face o încercare asemănătoare în ce privește intuirea obiectelor. Dacă intuiția ar trebui să se orienteze după însușirea obiectelor, nu înțeleg cum am putea ști ceva a priori despre ea; dar dacă obiectul (ca obiect al simțurilor) se orientează după natura facultății noastre de intuire, eu îmi pot reprezenta foarte bine această posibilitate. Dar fiindcă nu mă pot opri la aceste intuiții, dacă sînt menite să devină cunoașteri, ci trebuie să le raportez ca reprezentări la ceva ca obiect și să-l determin pe acesta prin ele, atunci eu pot admite: sau că conceptele, cu ajutorul cărora realizez această determinare, se orientează după obiect, și atunci mă aflu din nou în aceeași dificultate cu privire la modul cum aș putea ști ceva a priori, sau că obiectele, ori, ceea ce este același lucru, experiența, numai în care ele (ca obiecte date) sînt cunoscute, se orientează după aceste concepte, atunci văd imediat o ieșire mai

...soară; *fiindcă experiența însăși este un mod de cunoaștere ce reclamă intelect*, a ...ărui regulă trebuie s-o presupun în mine ...nainte ca obiectele să-mi fie date, prin ur...mare a priori; această regulă se exprimă în ...concepte a priori, după care toate obiectele ...experienței trebuie să se orienteze în mod ...necesar și cu care ele trebuie să concorde. ...În ce privește obiectele, întrucît pot fi numai ...gîndite, și anume în mod necesar prin rațiu...ne, care însă (cel puțin așa cum le gîndește ...rațiunea) nu pot fi date în experiență, atunci ...străduințele de a le gîndi (căci trebuie totuși ...să poată fi gîndite) vor oferi o minunată pia...tră de încercare pentru ceea ce noi consi...derăm ca metodă schimbată a modului de ...gîndire, anume că **noi cunoaștem despre lucruri a priori numai ceea ce noi înșine punem în ele**."

...În gîndirea kantiană, „evoluția coperni...cană" constă în aceea că, spre deose...bire de perioada anterioară, cunoaște...rea noastră nu se mai orientează după ...obiecte, ci invers, obiectele trebuie să se orienteze în funcție de cunoașterea ...noastră. Obiectele empirice nu există ...în sine, desprinse de orice experiență. ...Experiența însăși nu este ceva rigid și ...prefabricat, ci modul de funcționare specific al cunoașterii noastre, un fel de cunoaștere care necesită ea însăși ra...țiune, care este dominată și ghidată de ...reguli logice general valabile. În aceas...tă nouă știință interesul nu se mai ...axează pe raportul dintre cunoașterea ...ce care dispunem și obiectele înseși, ci ...ce **raportul dintre cunoaștere și ca...pacitatea de a cunoaște**.
Kant numește **transcendentală** aceas...tă cunoaștere

„...care se ocupă nu doar cu obiectele, ci și cu ...modul nostru de cunoaștere, în măsura în ...care acest lucru ar fi posibil a priori."

Capacitatea omului de a face afirmații cu sens despre lume și despre sine însuși

Sensibilitatea

Prin sensibilitate, Kant înțelege

„...capacitatea de a primi reprezentări (recep...tivitatea) prin modul în care sîntem afectați ...de obiecte.

Prin intermediul sensibilității deci ne sînt date obiecte, și ea singură ne oferă concepții; prin rațiune însă ele sînt gîndite, și din ele răsar noțiunile. Orice gîndire însă trebuie să se raporteze în cele din urmă, fie direct, fie indirect, prin intermediul anumitor caracteristici, la concepții, la noi în special, la sensibilitate, deoarece în alte feluri nu ne poate fi dat nici un obiect."

Știința principiilor sensibilității este numită de Kant „**estetică**[1] **transcendentală**[2]", **spre deosebire de teoria principiilor gîndirii pure, „logica transcendentală".**

Spațiu și timp

Premisa pentru toate percepțiile sînt spațiul și timpul, deoarece percepțiile coexistă în timp și spațiu. Spațiul și timpul sînt imagini necesare a priori, care stau la baza tuturor concepțiilor interioare și exterioare.

„Nu ne putem niciodată reprezenta că nu este spațiu, deși putem gîndi foarte bine că în el nu există obiecte. El este considerat deci o condiție a posibilității fenomenelor și nu o determinare dependentă de ele."

Același lucru este valabil și pentru timp. Spațiul și timpul sînt, prin urmare, condițiile subiective ale concepțiilor noastre, care nu-și au originea în experiență, ci fac posibilă însăși experiența. Ele constituie obiectualitatea. Sînt matricele în care ne așezăm, în ordine, experiențele. Abia prin faptul că noi ne ordonam, în spațiu și timp, multitudinea senzațiilor, acestea devin experiență. Senzațiile individuale, subiective, trebuie obiectivate, adică reduse la reguli necesare și general valabile, deoarece altfel ar exista tot atîtea spații și timpuri cîți indivizi au senzații.
Spațiul și timpul, prin urmare, nu sînt reprezentări empirice, dar nici reprezentări ale intelectului, adică noțiuni, căci acestea se referă la mai multe obiecte. Există însă un singur spațiu și un singur timp.

„Astfel, și toate principiile geometrice, de exemplu că într-un triunghi suma a două laturi e mai mare decît a treia, nu sînt deduse niciodată din conceptele generale de

---

[1] Aici nu este vorba de teoria frumosului, ci de mijlocirea a ceea ce este dat prin simțuri.
[2] Transcendental se referă la condițiile în care ne sînt date obiectele.

linie și triunghi, ci din intuiție, și anume a priori, cu certitudine apodictică."

Spațiul ca formă aprioricâ a sensibilității face posibilă geometria, tot așa cum timpul este premisa aritmeticii. Astfel se demonstrează că pentru cunoașterea matematicii nu este necesară doar logica, ci și formele subiective ale sensibilității, spațiul și timpul. Legile cunoașterii geometrice și mecanice sînt în general valabile, adică au o importanță obiectivă, deoarece nu trebuie să reproducă nimic din ceea ce există deja obiectiv (empiric). Spațiul și timpul sînt subiective, nefiind obiect al cunoașterii noastre, ci — invers — izvoare de cunoaștere, din care rezultă obiectul. Spațiul trebuie să devină subiectiv, pentru ca cunoașterea să devină obiectivă.

„Spațiul este doar forma concepțiilor exterioare, însă nu un obiect real, care să poată fi privit din exterior, și nici un corelat al fenomenelor, ci forma fenomenelor însăși. Spațiul deci nu poate să apară ca ceva determinant în existența lucrurilor, fiindcă nici nu este un obiect, ci doar forma unor posibile obiecte."

Intelectul

Dacă sensibilitatea este capacitatea de a primi senzații, intelectul este capacitatea de a produce reprezentări.

„Cunoașterea noastră provine din două izvoare fundamentale ale simțirii: primul este capacitatea de a primi reprezentări (receptivitatea impresiilor), al doilea este capacitatea de a cunoaște un obiect cu ajutorul acestor reprezentări (spontaneitatea conceptelor); prin cel dintîi ne este dat un obiect, prin cel de-al doilea el este gîndit în relație cu acea reprezentare (ca simplă determinare a simțirii). Intuiția și conceptele constituie deci elementele întregii noastre cunoașteri, astfel că nici conceptele fără o intuiție care să le corespundă într-un mod oarecare, nici intuiția fără concepte nu pot da o cunoaștere. Ambele sînt sau pure, sau empirice. Empirice, cînd în ele e cuprinsă senzația (care presupune prezența reală a obiectului); iar pure, cînd în reprezentare nu este amestecată nici o senzație. Senzația poate fi numită materia cunoașterii sensibile. Prin urmare, intuiția pură conține numai forma sub care ceva este intuit, iar conceptul pur, numai forma gîndirii unui obiect în genere. Numai intuițiile sau conceptele pure sînt posibile a priori, cele empirice nu sînt posibile decît a posteriori.

Dacă numim sensibilitate receptivitatea simțirii noastre de a primi reprezentări, întrucît este afectată într-un mod oarecare, atunci, dimpotrivă, trebuie să numim intelect capacitatea de a produce noi înșine reprezentări sau spontaneitatea cunoașterii. Natura noastră este astfel făcută că intuiția nu poate fi niciodată altfel decît sensibilă, adică ea nu conține decît modul cum sîntem afectați de obiecte. Din contră, capacitatea de a gîndi obiectul intuiției sensibile este intelectul. Nici una din aceste două proprietăți nu este de preferat celeilalte. Fără sensibilitate nu ne-ar fi dat nici un obiect și fără intelect n-ar fi nici unul gîndit. Ideile fără conținut sînt goale, intuițiile fără concepte sînt oarbe. De aceea este deopotrivă de necesar să ne facem conceptele sensibile (adică să le adăugăm obiectul în intuiție), precum și de a ne face intuițiile inteligibile (adică să le supunem conceptelor). Aceste două facultăți sau capacități nu-și pot schimba funcțiunile lor. Intelectul nu poate intui nimic, iar simțurile nu pot gîndi nimic. Numai din unirea lor poate izvorî cunoașterea."

Cele două părți ale cunoașterii nu pot fi însă amestecate. Kant distinge între estetica transcendentală ca „știință a tuturor principiilor sensibilității a priori", și logica transcendentală, „care conține principiile gîndirii pure". Prin „analiza facultății înseși a intelectului" (analitica noțiunii) urmează să fie cercetată posibilitatea noțiunilor a priori. Ele trebuie căutate doar în intelect, locul lor de naștere, iar folosirea acestuia trebuie oricum analizată, „căci este problema

Immanuel Kant (1742–1804)

specifică a unei filozofii transcendentale. În afară de concepție nu există alt mod de a cunoaște decît prin noțiuni. Concepțiile se bazează pe afecte (impresii sensibile), iar noțiunile pe funcții. Prin funcții, Kant înțelege „unitatea acțiunii, ordonarea diferitelor reprezentări într-o reprezentare comună."

„Conceptele se întemeiază deci pe spontaneitatea gîndirii, așa cum intuițiile se întemeiază pe receptivitatea impresiilor. Din aceste concepte, intelectul nu poate face altă utilizare, decît să le judece cu ajutorul lor. Judecata este deci cunoașterea mijlocită a unui obiect. ... Dar putem reduce la judecăți toate actele intelectului, astfel încît intelectul în genere poate fi reprezentat ca o facultate de a judeca. Căci el este, după cele de mai sus, o facultate de a gîndi. Gîndirea este cunoașterea prin concepte. Conceptele însă se raportează, ca predicate ale unor judecăți posibile, la o reprezentare oarecare despre un obiect încă nedeterminat. Astfel, conceptul de corp înseamnă ceva, de exemplu metal, care poate fi cunoscut prin acel concept. El este deci concept numai prin faptul că în el sînt cuprinse alte reprezentări cu ajutorul cărora el se poate raporta la obiecte. El este deci predicatul unei judecăți posibile: de exemplu, orice metal este un corp. Toate funcțiile intelectului pot fi deci găsite, dacă reușim să expunem complet funcțiile unității în judecăți. Că acest lucru este foarte realizabil va arăta tabelul următor."

1
Cantitatea judecăților
Universale
Particulare
Singulare
2
Calitatea
Afirmative
Negative
Infinite
3
Relația
Categorice
Ipotetice
Disjunctive
4
Modalitatea
Problematice
Asertorice
Apodictice

Logica transcendentală are în față, spre deosebire de logica generală, care face abstracție de conținutul cunoașterii, o diversitate a sensibilității a priori (în spațiu și timp). Prin aceasta, noțiunilor rațiunii le este dată o substanță fără de care ar fi lipsite de orice conținut.

„Dar spontaneitatea gîndirii noastre reclamă ca această diversitate să fie mai întîi, într-un anumit mod, parcursă, acceptată și legată, pentru a face din ea o cunoștință. Numesc această acțiune sinteză. Dar prin această sinteză înțeleg, în sensul cel mai general al acestui cuvînt, acțiunea de a adăuga unele la altele diverse reprezentări și de a concepe diversitatea lor într-o cunoștință."

Sinteza este ceea ce adună elementele cunoașterii și le unește într-un anumit conținut.
Independent de experiență, se găsesc, cu ajutorul **formulelor de judecare pure** de 4 ori 3 adică adică 12 **noțiuni ale intelectului, categoriile**.

Tabelul categoriilor

1
Ale cantității
Unitate
Multiplicitate
Totalitate
2
Ale calității
Realitate
Negație
Limitație
3
Ale relației
Ale Inerenței și Subzistenței (substantia et accidens[1])
Ale Cauzalității și Dependenței (cauză și efect)
Ale Comunității (acțiune reciprocă între activ și pasiv)
4
Ale Modalității
Posibilitate — Imposibilitate
Existență — Nonexistență
Necesitate — Contingență

„Această diviziune este dedusă sistematic dintr-un principiu comun, anume din facultatea de a judeca (care este totuna cu facultatea de a gîndi)."

[1] accidens — caracteristică ce exprimă aleatoriul schimbabilitatea unui obiect; este opusul esenței, al imuabilului, al substanței (vezi p. 35)

Procesul de cunoaștere a priori a tuturor obiectelor parcurge următoarele stadii:

1. diversitatea concepției pure
2. sinteza acestei diversități prin puterea imaginației
3. categoriile ce conferă acestei sinteze pure unitate. În această funcție creatoare de unitate constă comunitatea lor.

Orice sinteză a diversității concepției, sensibilă sau nonsensibilă, este o acțiune a intelectului, și prin aceasta nu este

„dată de obiecte, ci poate fi înfățișată doar de subiect însuși, deoarece este un act al independenței acestuia."

Categoria însăși presupune însă deja unitate. Pentru a gîndi că o unitate neempirică a categoriei este posibilă trebuie presupus un motiv de asemenea neempiric. El se află în **conștiința de sine**, în acel „**eu gîndesc**":

„Judecata «eu gîndesc» trebuie să poată însoți toate reprezentările mele; căci altfel ar fi reprezentat în mine ceva care nu ar putea fi deloc gîndit."

Reprezentarea ce poate fi dată gîndirii este un act de spontaneitate. Kant o numește apercepție pură, neempirică, sau originară,

„deoarece ea este acea conștiință de sine care, producînd reprezentarea «eu gîndesc», trebuie să le poată însoți pe toate celelalte și care, fiind una și aceeași în orice conștiință, nu mai poate fi însoțită de nici una. Eu numesc și unitatea acestei reprezentări unitate transcendentală a conștiinței de sine, pentru a desemna posibilitatea cunoașterii a priori care provine din ea."

Facultatea de judecare

Categoriile conțin „din partea intelectului motivele posibilității oricărei experiențe".

„Felul însă în care ele fac posibilă experiența și ce principii ale posibilității acesteia pentru aplicarea la fenomene oferă ele"

ne învață folosirea transcendentală a facultății de judecare.

„Dacă se definește intelectul în genere ca facultate a regulilor, atunci judecata va fi facultatea de a subsuma regulilor, adică de a distinge dacă ceva stă sau nu sub o regulă dată (casus datae legis)."

În timp ce intelectul este capabil „de a fi instruit și înarmat cu reguli", facultatea de judecare este un talent special, ce nu poate fi învățat, ci doar exersat. Noțiunile pur abstracte nu sînt de același tip cu concepțiile empirice, sensibile, căci nu pot fi întîlnite niciodată într-o concepție. Se pune, prin urmare, întrebarea **cum este posibil să fie aplicate noțiuni pur abstracte la fenomene**.

„E clar că trebuie să existe un al treilea termen care să fie omogen, pe de o parte, cu categoria, pe de altă parte, cu fenomenul, și care să facă posibilă aplicarea celei dintîi la cel din urmă. Această reprezentare intermediară trebuie să fie pură (fără nimic empiric) și totuși pe de o parte intelectuală, pe de altă parte sensibilă. O astfel de reprezentare este schema transcendentală."

Schema este puntea între categorie și fenomen, între noțiunea pur abstractă și sensibilitate. Este expresia faptului că noțiunile noastre pure nu se nasc prin abstracție, ci prin construcție, prin productivitatea facultății de imaginare. Atașăm noțiunii imaginea sa, construind-o în concepție. „A-i atașa unei noțiuni imaginea sa numesc schema acestei noțiuni."
Schemele nu sînt imagini și reproduceri ale obiectelor, ci reprezentări; ele sînt modelul unor posibile obiecte ale experienței, noțiuni sensibile, prin care și după care imaginile devin posibile.

„În realitate, la baza conceptelor noastre sensibile pure nu stau imagini ale obiectelor, ci scheme. Nu există imagine a unui triunghi care să poată fi vreodată adecvată conceptului de triunghi. Căci ea nu ar atinge generalitatea conceptului, care face ca acesta să fie valabil pentru toate triunghiurile, dreptunghice sau scalene etc., ci ar fi restrînse totdeauna numai la o parte a acestei sfere. Schema triunghiului nu poate exista nicăieri altundeva decît în gîndire și semnifică o regulă a sintezei imaginației cu privire la figuri pure în spațiu.
Mai puțin încă atinge vreodată conceptul empiric un obiect al experienței sau o imagine a acestui obiect, dar acesta se raportează totdeauna nemijlocit la schema imaginației ca la o regulă care servește să determine intuiția noastră în conformitate cu un anumit concept general. Conceptul de cîine

ser- fică o regulă după care imaginația mea poate reprezenta în mod general figura unui anumit animal patruped, fără a fi redusă la vreo figură particulară, unică, pe care mi-o oferă experiența sau chiar la fiecare imagine posibilă pe care o pot reprezenta in concreto."

De la concepție prin noțiuni la idei

Kant a pornit de la dorința de a face din metafizică o știință. Cum este însă posibil așa ceva, cînd cunoașterea este doar cunoașterea obiectelor unei experiențe posibile (prin capacitatea sensibilității și cea a intelectului)? La sensibilitate și intelect se adaugă rațiunea, ca o capacitate a ideilor. Țelul ei este absolutul, necondiționatul, depășind însă în acest fel sfera experienței posibile. Prin faptul că își pune întrebări despre întreg, despre întregul experienței exterioare, despre lume, despre întregul experienței interioare, despre suflet sau despre întreg ca atare, despre Dumnezeu, intelectul trece dincolo de ceea ce se poate cunoaște. Lumea, sufletul, Dumnezeu, sînt reprezentări, cei, care pot fi gîndite, care chiar trebuie gîndite, însă care nu sînt cognoscibile în mod obiectiv. Nu sînt afirmații dogmatice, ci principii regulative, creatoare de ordine, ale rațiunii.

„Astfel, orice cunoaștere umană începe cu concepții, trece de la acestea la noțiuni și se sfîrșește la idei."

Răspunsul la întrebarea ce este lumea, sufletul, sau ce este Dumnezeu, nu este dat gîndirii umane, aceasta trebuie să-l găsească, căci el este pentru practica umană de cea mai mare importanță. În locul metafizicii apare **teoria utilizării regulative a rațiunii**. Își găsește întrebuințarea în practică, în acțiunea morală a omului, în etică (vezi pp. 189 și urm.). Noul principiu al cunoașterii este unitatea dintre gîndire și experiență, existentă în subiect. Gîndirea pură oferă forma, experiența, conținutul, fără de care forma ar fi o abstracție.

Noțiunile (formele gîndirii) fără experiențe sînt goale. Concepțiile fără experiență sînt oarbe.

Doar din experiență nu poate fi obținută cunoașterea. Unitatea celor două componente, a formelor gîndirii și a fenomenelor din punctul de vedere al conținutului experienței, se află în „eu", deoarece eu gîndesc, și eu am experiențe. **Baza cunoașterii este deci subiectul**, care gîndește și are experiențe. De aceea și natura este o construcție a spiritului uman, căci nu cunoașterea se orientează după obiect, ci obiectele se orientează după metoda cunoașterii.[1] Este sarcina experimentului să confirme sau să infirme proiectul construit al unei teorii. De aceea în științele naturii nu pot exista decît enunțuri ipotetice.

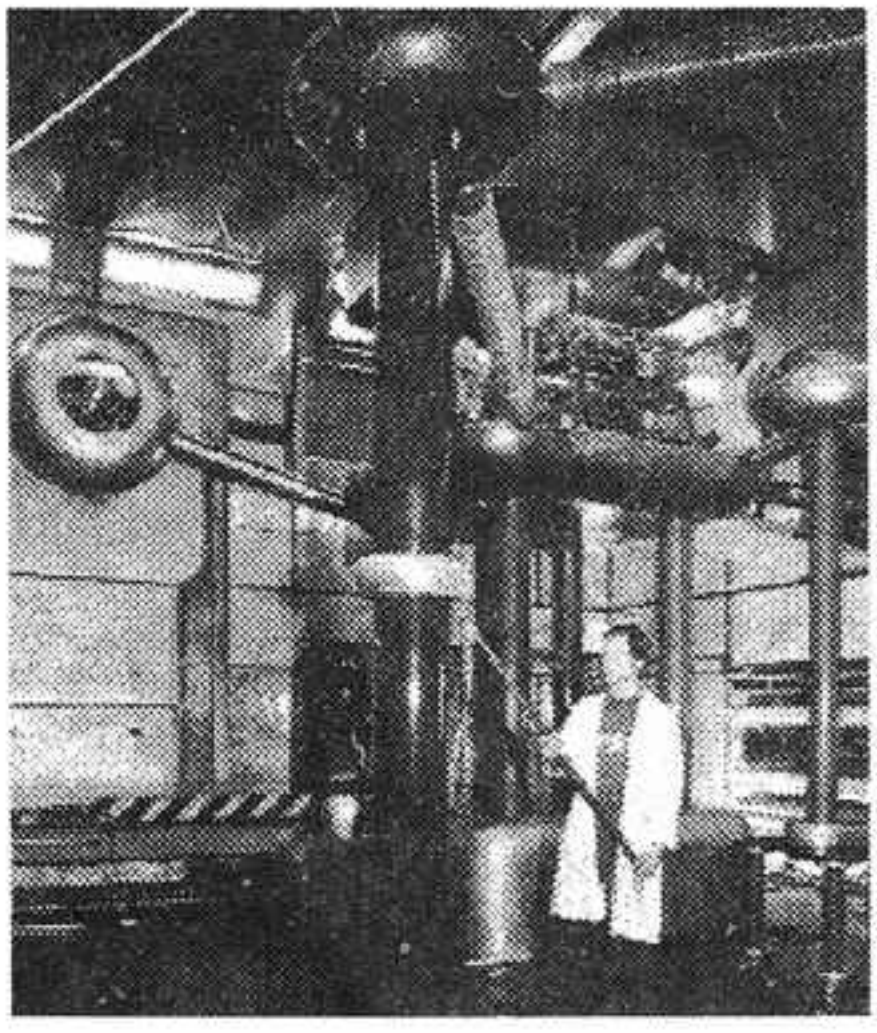
Teoria lui Kant este privită ca o conciliere între empirism și raționalism. Se deosebește însă de premisele ambelor direcții de gîndire.
Poziția pe care se situează Kant față de **raționalism** pe de o parte și față de **empirism** pe de altă parte, este cea a **criticismului**. El se opune raționalismului afirmînd că fără date empirice nu poate exista o cunoaștere a realității. Doar experiența singură — cum stipulează empirismul — nu poate oferi cunoaștere, căci premisele, ca noțiuni și judecăți, sînt elemente ale intelectului, care își au originea în rațiune și sînt independente de experiență.
Kant este preocupat de următoarea problemă: cum este posibilă cunoașterea și unde se află limitele acestei cunoașteri. Cu constatarea că „rațiunea vede în natură doar ceea ce aceasta produce după propriul său proiect", Kant își depășește cu mult epoca. Demersul sistematic al lui Galilei a introdus metoda experimentală în științele naturii. Însă cunoașterea la care ajungem prin experiment nu este doar cu-

---

[1] În fenomenologie (orientare filozofică, întemeiată cam prin 1900 de Husserl) se pleacă de la fenomene; în ceea ce vedem, se arată ceva. Fenomenul — ca ceea ce se arată — nu poate fi „acoperit" cu o noțiune. Cu rasterul categoriilor nici nu ajungem pînă la fenomene, căci cu ajutorul lor vedem fenomenele prin optica unui anumit sistem. De aceea, cerința fenomenologiei este: „Să trecem la lucrurile înseși".

noaștere prin experiență. Experimental și empiric nu sînt sinonime — cu toate că acest lucru se afirmă deseori.
Un experiment este întotdeauna răspunsul la o întrebare. Pentru a pune însă o întrebare bine direcționată, trebuie să pornesc de la o ipoteză. „Intuiția", spontaneitatea rațiunii sînt premisele oricărei cunoașteri științifice. Este necesară o idee care să mă determine să pun întrebarea.
Kant critică opiniile scolastice ale raționalismului și empirismului, atîta timp cît acestea sînt aplicate unilateral. Ele conțin însă și momente care sînt constitutive pentru cunoaștere. Astfel, Kant reține poziția de bază a raționalismului, conform căreia legile rațiunii au o importanță obiectivă, acceptînd însă și obiecția empirismului împotriva raționalismului, care-l consideră pe acesta din urmă dogmatic, afirmînd că a subordonat totul, fără a trata problemele diferențiat, categoriilor superioare ale rațiunii și determinărilor acestora.
Chiar dacă Kant pornește de la subiectul care gîndește și este supus experiențelor, el caută să justifice mai ales cerința de obiectivitate.
Filozofia lui Kant poate fi, prin urmare, privită ca „o încercare de salvare a obiectivității, o încercare făcută cu o energie uluitoare."

Întrebările puse naturii devin tot mai complexe și complicate



Immanuel Kant (1724–1804)
Kant este al patrulea din cei nouă copii ai șelarului Johann Georg Kant și s-a născut în orașul Königsberg. A urmat cursurile gimnaziului riguros pietist Friedericianum, fiind cel mai bun elev din clasă. Din 1740 pînă în 1746 a studiat la Universitatea din Königsberg filozofia, matematica, teologia și fizica. Apoi a fost timp de nouă ani profesor particular, lucru obișnuit, în acea vreme, pentru tinerii învățați lipsiți de mijloace materiale.
În 1755 și-a început activitatea didactică la Universitate, ca docent. A predat, între altele, logică, etică, metafizică, geografie fizică, antropologie, matematică și mecanică. A refuzat oferte de la alte universități în ciuda tuturor insistențelor și a unor certe avantaje. „Orice schimbare mă sperie". Nu a părăsit, în tot timpul vieții, regiunea Königsbergului. În 1770 obține mult așteptatul profesorat în logică și metafizică. Abia în cel de-al cincizecișișaptelea an al vieții a apărut opera sa epocală, *Critica rațiunii pure*. Au urmat, în succesiune rapidă, celelalte scrieri. Friedrich Schiller a fost unul dintre cei ce au contribuit mult la răspîndirea entuziastă a ideilor și teoriilor lui Kant. La sfîrșitul secolului al XVIII-lea, filozofia lui Kant devenise filozofia oficială în universitățile germane. Lucrarea *Religia în limitele rațiunii,* apărută în 1794, a stîrnit un conflict între Kant și guvernul prusian. Printr-un ordin guvernamental i s-a contestat competența în probleme de religie și i s-a interzis orice critică la adresa acesteia. După o scurtă boală, slăbit atît fizic cît și psihic, a murit la 12 februarie 1804. Kant a fost înmormîntat cu onoruri în locul rezervat în catedrală profesorilor. Proprietatea sa a fost scoasă la licitație, iar casa sa a fost transformată într-un local de biliard și popice. Heinrich Heine a spus despre povestea vieții lui Kant că ar fi dificil de scris: „Căci nu a avut nici viață, nici poveste. Straniu contrast între viața exterioară a omului și ideile sale zdrobitoare, revoluționare."
Credincios principiilor sale, a trăit mereu conform aceluiași program: cu cinci minute înainte de ora cinci era trezit de servitorul său, Lampe. De la șapte la nouă ținea prelegerile. Apoi, pînă la masa de prînz, de la ora douăsprezece patruzeci și cinci, lucra la propriile scrieri. Masa de prînz, pe care o lua împreună cu prieteni, dura pînă la ora șaisprezece. Kant era considerat un om sociabil, și era apreciat ca „elegantul magistru" și partener de discuții interesant. După prînz se plimba singur, pentru a lucra apoi din nou pînă la ora douăzeci și două.
Opere principale:
1781: *Critica rațiunii pure*
1783: *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa ca știință*
1785: *Întemeierea metafizicii moravurilor*
1786: *Primele principii de metafizică ale științei naturale*
1788: *Critica rațiunii practice*
1790: *Critica facultății de judecare*
1794: *Religia în limitele rațiunii*

Evoluția cunoașterii

Interpretarea cartezianã a filozofiei ca bazã unicã și generalã trece datorită revoluției industriale printr-o transformare totalã. Evoluția rapidă a științelor specializate duce la o **încredere** generală **în știință**.
Atitudinea fundamentală filozofică și metodică-teoretică, nu doar pentru filozofie, ci și pentru cercetarea științifică în general, care corespunde acestei evoluții, este **pozitivismul**. Se aseamănă cu empirismul prin faptul că porneste de la experiență — este valabil doar ceea ce e dat prin percepțiile simțurilor. Ceea ce îl deosebește însă de empirism, este **respingerea** netă a **oricărei metafizici**. Contestă orice acceptare a ființei, independent de percepție a oricărei acceptare a cauzelor neverifi-cabile, formele de gîndire apriorice, devenind astfel o **antimetafizică**. O filozofie desprinsă de științele exacte, independentă, nu-și justifică existența. Acest lucru este deseori echivalent cu desființarea filozofiei.
David Hume poate fi considerat drept unul dintre primii pozitiviști:

„Nu există cerință mai însemnată pentru un filozof adevărat decît aceea de a suprima nevoia nestăpînită de a cerceta cauzele, și de a se simți satisfăcut atunci cînd și-a construit o teorie pe un număr suficient de mare de observații, în clipa în care își dă seama că o cercetare mai amănunțită l-ar duce inevitabil la speculații obscure și incerte." (*D. Hume*, 1964)

Termenul „pozitivism" a fost însă consacrat abia în secolul al XIX-lea, și anume de Auguste Comte.

Ascensiunea omului: Auguste Comte

Pozitivul este, spre deosebire de negat, datul, existentul, dar și utilul, ceea ce are sens, ceea ce poate fi determinat fără echivoc, prin urmare ceea ce este sigur.
Comte consideră că știința evoluează de la o gîndire bazată pe fantezie pînă la o gîndire științifică. **Evoluția parcurge trei stadii**:

„Conform acestei teorii fundamentale, toate celelalte teorii ale noastre, de orice fel ar fi, trebuie să parcurgă, în cazul individului cît și a speciei, în mod necesar, trei stadii diferite, teologic, metafizic și pozitiv, pe care aici le vom socoti mulțumitor denumite astfel, cel puțin pentru cei care le-au înțeles bine sensul lor general. Cu toate că la început este inevitabil, din orice punct de vedere, primul stadiu va fi considerat de aici înainte doar ca

provizoriu și pregătitor; iar celui de-al doilea, care de fapt nu reprezintă decît o variantă a primului, îi revine doar o menire trecătoare, pentru a face legătura, treptat, cu cel de-al treilea stadiu; în care constă, ca singurul cu desăvîrșire normal (conform normelor), stăpînirea definitivă a rațiunii umane." (*A. Comte,* 1956)

Primul stadiu este cel **teologic** sau **fictiv** — el oferă pentru fenomenele naturale o explicație supranaturală. Se întinde de la animism — credința că toate lucrurile ar fi însuflețite — peste credința în zei, pînă la monoteismul religiilor clasice.

Al doilea stadiu este cel **metafizic** sau **abstract** — el nu este, după Comte, nicidecum depășit. Locul lui Dumnezeu este luat de principii abstracte, logice. Acest stadiu reprezintă un fel de filozofie intermediară.

„Metafizica nu este deci în realitate nimic altceva decît un fel de devitalizare a teologiei prin simplificări treptate, care duc la disoluția teologiei. Acestea (simplificările) îi iau ele însele puterea nemijlocită de a împiedica dezvoltarea reprezentărilor pozitive, lăsîndu-i însă în același timp capacitatea provizorie de a continua un anumit exercițiu inevitabil al spiritului generalizării, pînă ce acesta este pregătit să primească o hrană mai bună. În funcție de caracterul său contradictoriu, modul de gîndire metafizic sau ontologic este pus mereu în fața acelei alternative inevitabile de a tinde fie spre o restaurație inutilă a stadiului teologic, pentru a satisface cerința de ordine, fie spre o atitudine în totalitate negativă, pentru a se refugia din fața dominației apăsătoare a teologiei.
Putem, prin urmare, să considerăm stadiul metafizic drept un fel de boală cronică, care este legată în mod natural de evoluția noastră spirituală, ca indivizi și specie, între copilărie și maturitate." (*Idem*)

Al treilea stadiu, cel **pozitiv** sau **real,** elimină tot ce este metafizic. Explicațiile nu recurg la factori necunoscuți, ci descriu relațiile și interdependențele observate empiric, legăturile care urmează niște legi ale fenomenelor înseși. Absolută este — după Comte — doar inexistența oricărui absolut.

„... revoluția fundamentală care caracterizează maturitatea spiritului nostru constă, în esență, în aceea de a înlocui peste tot determinarea de neatins a cauzelor propriu-zise cu cercetarea simplă a legilor, adică a relațiilor constante care există între fenomenele observate. Fie că este vorba de cele mai mici sau de cele mai mari efecte, de impuls, gravitație sau de gîndire și moralitate, nu putem recunoaște cu adevărat decît legăturile reciproce diferite, fără să le putem cerceta vreodată secretul producerii." (*Ibidem*)

Știința servește unor scopuri practice; ea trebuie să prevadă evoluția lucrurilor, pentru a le putea influența („voir pour prévoir"). Pentru ca să fie posibilă o previziune a fenomenelor care pot să apară nu trebuie să ne mulțumim cu simpla acumulare de date, nu trebuie să permitem ca „știința să degenereze într-o adunare stearpă de fapte fără legătură între ele", care nu au alt merit decît exactitatea detaliului. Comte îi reproșează empirismului că nu este altceva decît o simplă acumulare de date. Știința constă în „legile fenomenelor". Țelul este de a descoperi aceste legi. Iar acest țel va fi atins atunci cînd fenomenele izolate vor putea fi subordonate unei realități generale unice.[1]

În realitate, știința, căreia faptele ca atare, oricît de exacte și de numeroase ar fi, nu-i furnizează decît materiile prime de care nu se poate dispensa, constă din legi ale fenomenelor. Dacă privim scopul final perma-

---

[1] Fizica este marcată, începînd de la Newton, de strădania de a deduce, pe cît posibil, toate fenomenele naturii din cîteva — puține — legi; Newton a dedus întreaga mișcare a planetelor din legea gravitației.
La începutul anilor optzeci s-a reușit explicarea tuturor forțelor cunoscute în natură prin trei principii: interacțiunea electomagnetică sau slabă, interacțiunea gravitațională și interacțiunea nucleară. Teoreticienii caută acum o forță originară, unică, „Super Gravitiy".
Același țel se poate observa și în căutarea unui principiu unic al materiei bazat pe un număr mic de particule. Dacă acum cîțiva ani s-a încercat explicarea materiei prin trei quarci, între timp numărul lor s-a dublat (apariția unor noi particule elementare a făcut necesară introducerea altor quarci pentru a le explica). Există deja diverse teorii cu privire la alcătuirea quarcilor din și mai puține particule noi.
Încercarea lui Einstein de a crea o teorie unitară a cîmpurilor este un exemplu, din multe, care demonstrează această tendință a fizicii.

nent al acestor legi, putem spune fără nici o exagerare, că știința adevărată — departe de a fi compusă din simple realități — tinde întotdeauna să se debaraseze pe cît posibil de cercetarea nemijlocită, înlocuind-o cu acea prudență rațională, care este din orice punct de vedere caracteristica de bază a spiritului pozitiv, cum va demonstra cu claritate întreaga știință astronomică. Această prudență, o urmare necesară a descoperirii relațiilor constante dintre fenomene, va împiedica confundarea științei adevărate cu acea erudiție vană care îngrămădește mecanic fapte fără să încerce să găsească legăturile dintre ele. Această caracteristică importantă a tuturor teoriilor noastre sănătoase este la fel de importantă pentru utilitatea ei practică, precum și pentru demnitatea lor proprie; căci cercetarea nemijlocită a fenomenelor încheiate nu ar fi suficientă pentru a ne permite schimbarea evoluției lor dacă nu ne-ar determina să o anticipăm în mod corect. Astfel, spiritul pozitiv constă mai ales în a vedea pentru a prevedea, pentru a cerceta ceea ce este, cu scopul de a descoperi ceea ce va fi, pe baza teoremei universale a transformabilității legilor naturii." (*Ibidem*)

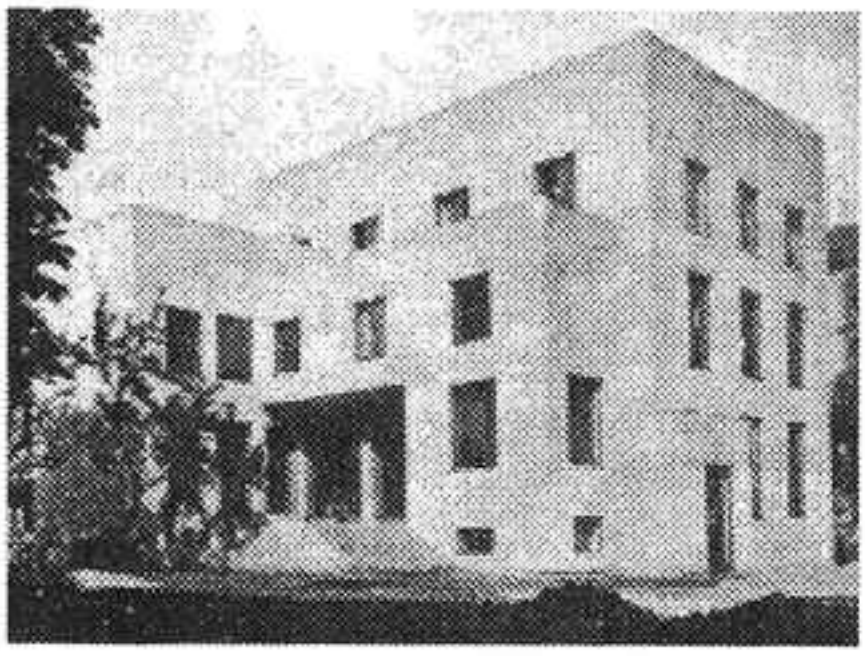
În funcție de gradul de complexitate și de diminuarea abstractizării și a generalității rezultă o ierarhie a științelor, în cadrul căreia fiecare din ele se bazează pe cea care i-a premers, sprijinindu-se pe legile acesteia, avînd în același timp legile ei proprii, în așa fel încît nu poate fi redusă complet la știința ei de bază. Ordinea este, la Comte, legată de **ideea de ierarhie** de un sistem al subordonării stricte a părții față de întreg, a specificului față de general, a procesului față de rezultat. Această ordine se obține prin progres. La Descartes, dimpotrivă, ideea de ordine este un rezultat al analizei și sintezei, izvorît dintr-o activitate intelectuală.
În ierarhia științelor, primul loc îl ocupă matematica, cea mai sigură și mai generală știință. Îi urmează astronomia, fizica, chimia, biologia, **sociologia**. Aceasta din urmă (expresia „sociologie" a fost creată de Comte, care este considerat unul din întemeietorii acestei științe) este văzută ca cea mai complicată și importantă știință. Progresul de la stadiul teologic la cel pozitiv este vizibil în matematizarea tot mai pregnantă, care, în cele din urmă, va fi aplicată și în sociologie.
Comte a avut o influență hotărîtoare asupra filozofiei engleze, mai ales asupra lui John Stuart Mill și Herbert Spencer, cei mai importanți filozofi englezi ai secolului al XIX-lea. În cea de-a doua jumătate a secolului trecut, Comte a reprezentat în Europa un model de gîndire urmat de o întreagă societate.
Pozitivismul este de multe ori considerat drept poziția fundamentală a științelor naturii. Construind pe metoda sa, ele au fost motorul progresului în tehnică și — legat de aceasta — în știință.
În secolul al XX-lea, pozitivismul este revitalizat prin neopozitivism sau pozitivism logic, care se situează pe poziții și mai radicale și polemice față de tot ce nu este pozitivist. Problema ridicată de Kant, privind limitele cunoașterii raționale apare în secolul al XX-lea din nou, ca problemă a justificării și redimensionării metodelor științifice.

École Polytechnique din Paris, la începutul secolului al XIX-lea. Științele naturii cîștigă tot mai multă prețuire. Economia descoperă avantajele pe care acestea le oferă.

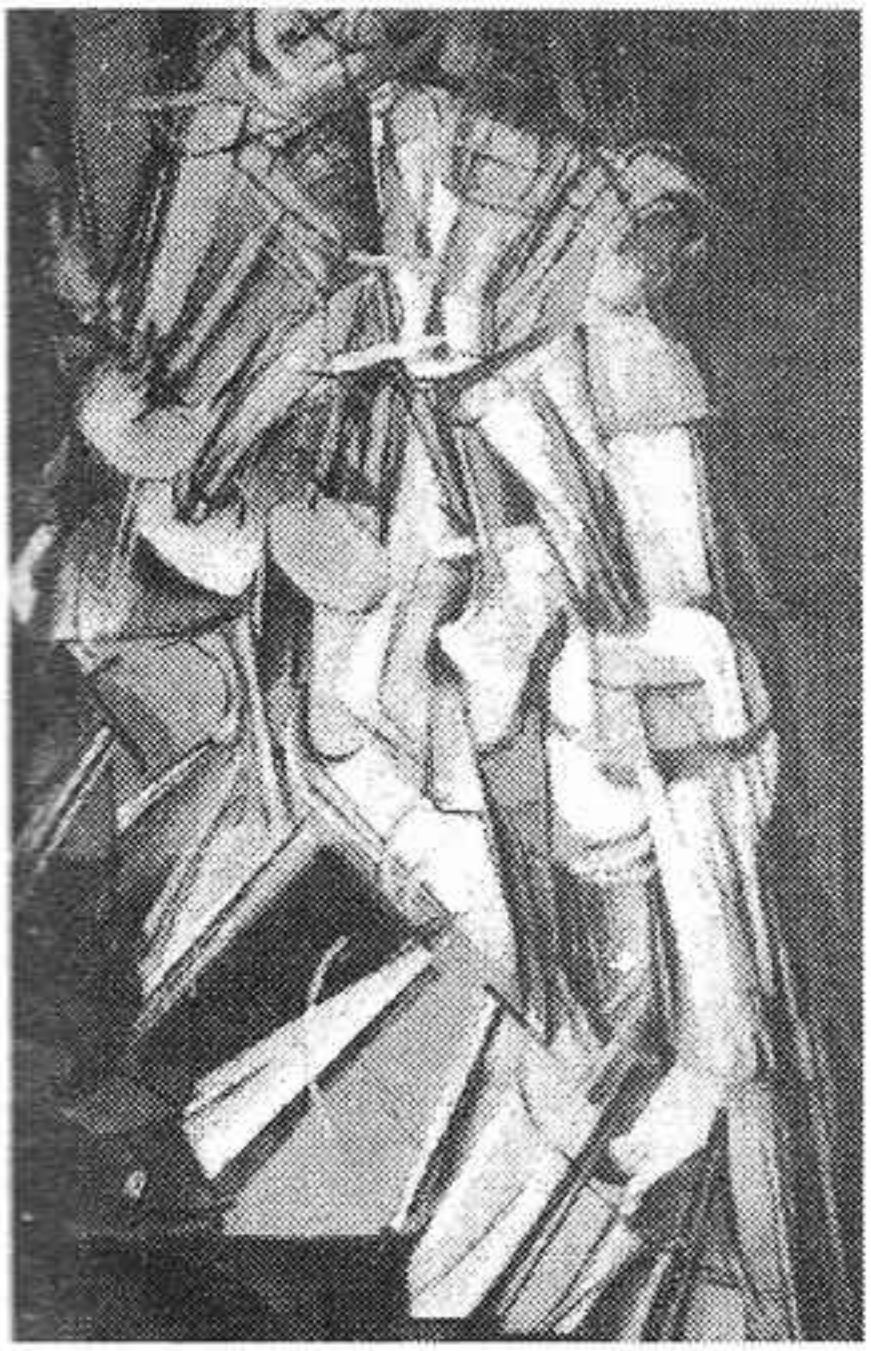
Auguste Comte (1798 Montpellier–1857 Paris)
Comte se trage dintr-o familie de funcționari, catolici fervenți. A urmat școala politehnică și a predat matematica. La Paris a lucrat la un sistem al filozofiei. După o scurtă internare în spital, ca urmare a unei crize psihice, își reia munca filozofică. A pierdut curînd postul său de profesor la Politehnica din Paris. Și-a cîștigat existența dînd meditații, fiind însă, în cea mai mare parte, dependent de sprijinul financiar al prietenilor și discipolilor care-l veneraur, între ei fiind și filozoful englez John Stuart Mill. După redactarea principalei sale opere, *Curs de filozofie pozitivă*, în șase volume, prietenia cu Clotilde de Vaux, pe care o venera, l-a salvat dintr-o nouă criză.

Imperativul clarității

„Noul mod de a filozofa s-a născut în strînsă legătură cu studiul științelor exacte, mai ales cu cel al matematicii și fizicii. Ca urmare, atitudinea fundamentală severă și responsabilă a cercetătorului științific a devenit idealul și pentru cercetătorul în filozofie, în timp ce atitudinea filozofului de odinioară se aseamănă cu cea a poetului. Această nouă atitudine transformă nu numai stilul de gîndire, ci și stabilirea obiectivelor; nu se mai caută, la nivel individual, ridicarea unui întreg edificiu filozofic, într-o tentativă temerară. Ci fiecare lucrează în locul său anumit în cadrul unei singure științe unitare. Pentru fizicieni și istorici, această atitudine este firească; în filozofie însă am fost martorii spectacolului (apăsător desigur pentru cei cu formație științifică) al apariției succesive și concomitente a unei multitudini de sisteme filozofice ireconciliabile. Dacă îl investim pe fiecare, în cercetarea filozofică la fel ca în științele exacte, doar cu o temă parțială, cred că putem privi cu mai multă încredere viitorul: lent, prin construcție prudentă, se obține succes după succes în cunoaștere; fiecare contribuie doar cu ceea ce poate justifica în fața tuturor colaboratorilor. Astfel, se adaugă cu atenție piatră peste piatră, ridicîndu-se un edificiu la a cărui finisare poate contribui fiecare generație următoare.
Această cerere de justificare și fundamentare obligatorie a fiecărei teze are drept rezultat eliminarea speculației și a poeziei din filozofiei. Cînd cerința rigurozității științifice a început să se impună și în filozofie, s-a ajuns, inevitabil, la alungarea întregii metafizici din filozofie, deoarece tezele acesteia nu se pot justifica rațional. Orice teză științifică trebuie să poată fi fundamentată rațional; ceea ce nu înseamnă însă că trebuie și descoperită pe cale rațională, prin raționament intelectual. Atitudinea fundamentală și direcția intereselor nu iau naștere din idei, ci sînt determinate de intuiție, de instinct, de înclinații și întîmplări ale vieții. Acest lucru este valabil nu doar în filozofie, ci și în științele cele mai raționale: în fizică și matematică. Decisiv este însă că fizicianul nu apelează, pentru justificarea tezei sale, la irațional, ci oferă o justificare pur empirică. Același lucru cerem de la noi înșine și în cercetarea filozofică. Mînuirea practică a problemelor filozofice și descoperirea unor soluții noi nu trebuie să fie în întregime tributară raționalului; va fi întotdeauna tributară și instinctualului, și va folosi și mijloace intuitive. Însă justificarea trebuie să fie supusă forului intelectului; aici nu ne este permis să apelăm la o intuiție trăită sau la nevoile temperamentului. Avem și noi „nevoi ale temperamentului" în filozofie; însă ele se subordonează clarității conceptelor, acurateței metodei, responsabilității tezelor, performanței colaborării în care se încadrează munca individului.
Nu putem să nu observăm că acele curente filozofico-metafizice și religioase, care se opun acestei atitudini, exercită azi din nou o influență puternică. Ce anume ne dă totuși încrederea că vom răzbi grație acestui imperativ al clarității și al științei eliberate de metafizică? Este înțelegerea, sau, pentru a ne exprima mai prudent, convingerea că acele forțe care se opun acestui imperativ aparțin trecutului. Simțim o înrudire interioară a atitudinii ce se află la baza cercetării noastre filozofice cu atitudinea spirituală ce se manifestă în prezent în cu totul alte domenii ale vieții; simțim această atitudine în curentele artistice, mai ales în arhitectură și în mișcările care luptă pentru o viață mai plină de sens a omului: în viața personală cît și în cea socială, în educație, în ordinea exterioară în general. Peste tot simțim aceeași atitudine fundamentală, același stil de gîndire și de muncă. Este spiritul care caută pretutindeni claritate, recunoscînd în același timp țesătura complicată, niciodată pe deplin elucidată, a vieții, care tinde spre acuratețe în detalii și în același timp are viziunea ansamblului, care caută legătura între oameni, dar și dezvoltarea liberă a individului. Credința că acest spirit aparține viitorului, ne susține în munca noastră." (*R. Carnap*, 1979)



Casa Margaretei Stoneborough din Viena. Formă clară, severă și în arhitectură. Ludwig Wittgenstein a proiectat această casă pentru sora sa; a dus pînă la ultima consecință accesibilă gîndirii dependența, din punct de vedere optic, dintre matematică și structură. „Lucrul asupra filozofiei este — ca de multe ori lucrul în arhitectură — mai degrabă lucrul asupra noastră înșine. Asupra propriei mentalități. Asupra felului în care vedem lucrurile. (Și asupra a ceea ce cerem de la ele.)" (*L. Wittgenstein*, 1931)



Marcel Duchamp, „Nud, coborînd o scară"

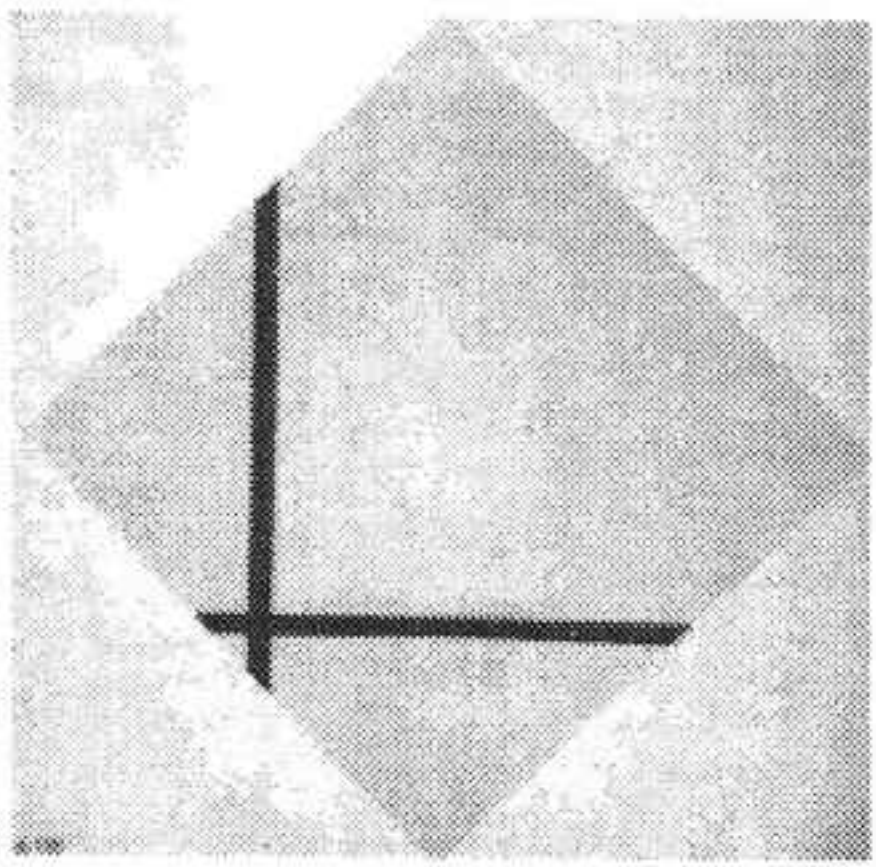
Futurismul își propune să înfățișeze simultaneitatea fazelor nesuprapuse temporal. Trăirea dinamică a timpului ce se scurge devine obiect al picturii, iar relativitatea punctului de vedere al privitorului este accentuată în mod deosebit. Obiectul este privizat în fragmente, arătat de mai multe ori, expus în așa fel încît să sugereze desfășurarea mișcării.

Dezvoltarea științelor naturii și a tehnicii în secolele al XIX-lea și al XX-lea a dus la nașterea științelor specializate. Progresele vizibile ale științelor exacte au ca urmare desprinderea lor de filozofie, inițial știința universală (mathesis universalis). Alături de științele specializate, filozofia nu mai are posibilitatea de a emite enunțuri justificabile despre realitate — împărțindu-se astfel în cercetare fundamentală, teoria științelor și logică. Metafizica este alungată din filozofie, căci prin gîndire pură, deci aprioric, nu se pot emite afirmații despre realitate. Locul legilor esențiale este luat de **ipoteze**, a căror corectitudine poate fi verificată prin observație și experiment. Exactitatea absolută ia locul cunoașterii absolute.

De primă importanță este **imperativul științificității**. Acesta trebuie realizat prin verificabilitate intersubiectivă. Cum limbajul cotidian suferă de deficiențe logice, este necesară construirea unui **limbaj științific ideal**, care să corespundă normelor exactității științifice și care să aibă la bază reguli precise. Căutarea sistemelor de limbaj artificiale duce la o preocupare intensivă cu logica. Logica tradițională se dovedește a fi, în fața noilor probleme, ineficientă, și de aceea se dezvoltă o nouă logică, o **logică formală**, care devine fundamentul unei filozofii. Alături de logică, **analiza limbii** devine tema centrală a filozofiei. Se demonstrează că toate problemele tradiționale ale filozofiei sînt traductibile în probleme referitoare la limbă. Prin analiza logică a formulărilor din limbă, problemele filozofiei se pot apropia de eventuale soluții.

„Dacă filozofia este dispusă să păsească pe calea științei în cel mai strict sens, nu va putea renunța la acest mijloc atît de eficace pentru clarificarea noțiunilor și rezolvarea situațiilor problematice." (*Idem*)

În acest fel se ajunge la o tot mai mare pretenție de precizie față de aparatul



Piet Mondrian reduce structurile compoziționale din cubism la modelul lor de bază constructivist, ajungînd în acest fel la simplitate maximă. „Tablourile lor sînt axiomele artei concrete lipsite de obiect. În timp ce în cubism realitatea vizibilă mai avea încă un efect, Mondrian renunță radical la această pretenție."

oțional. Noțiuni ca „datul imediat", fun-
amentul la care se raportează pozitiismul, se dovedesc neclare și, prin urnare, inutilizabile la o examinare critică recisă.

Deoarece experiența și observarea pe le o parte, și analiza limbii pe de altă parte, se află în centrul atenției filozoiei, denumirea de empirism modern sau logic ia locul celor de pozitivism logic sau de neopozitivism.

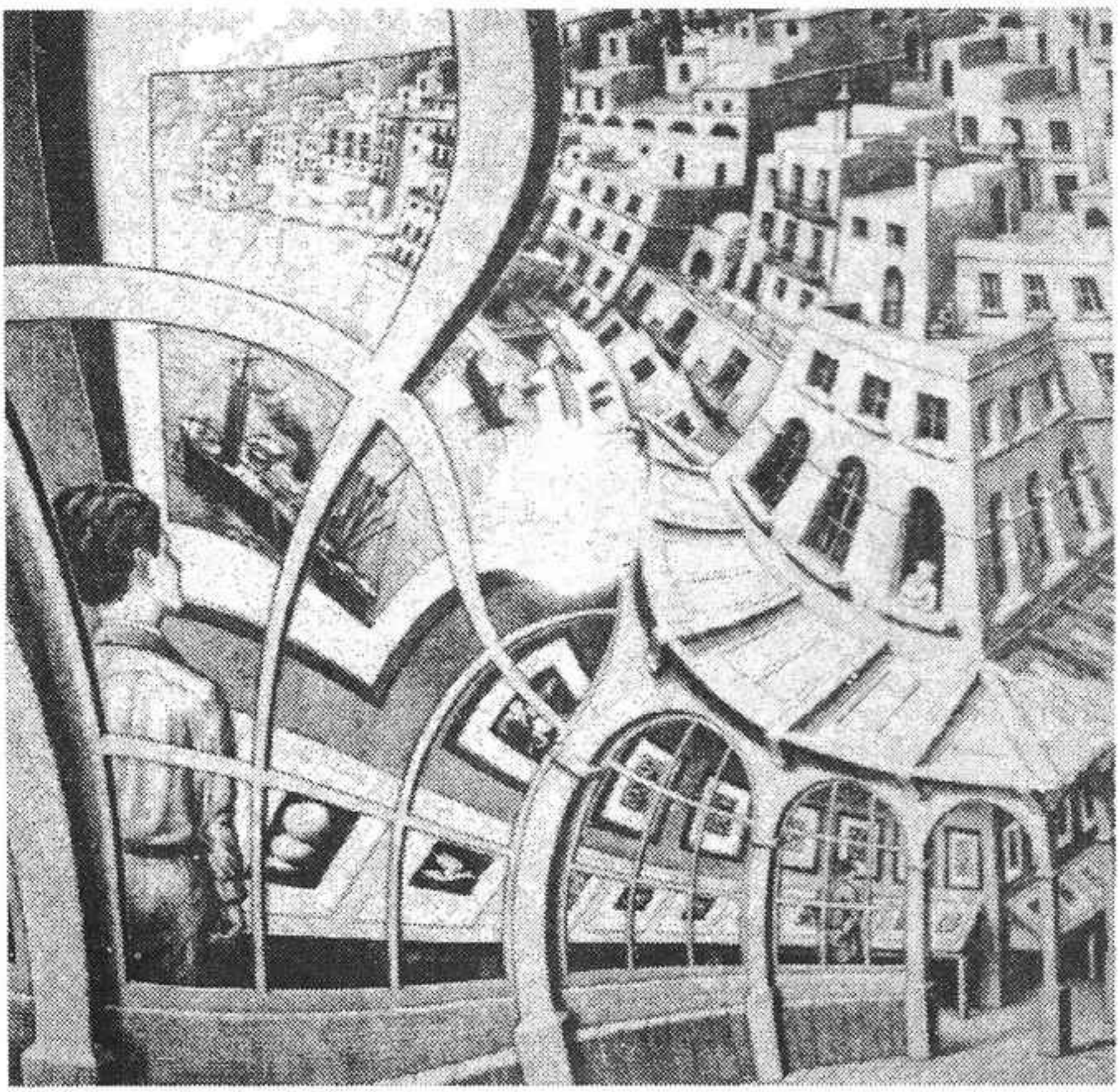
Empirismul poate fi definit astfel: orice cunoaștere sintetică se bazează pe experiență." (*B. Russel,* 1952)

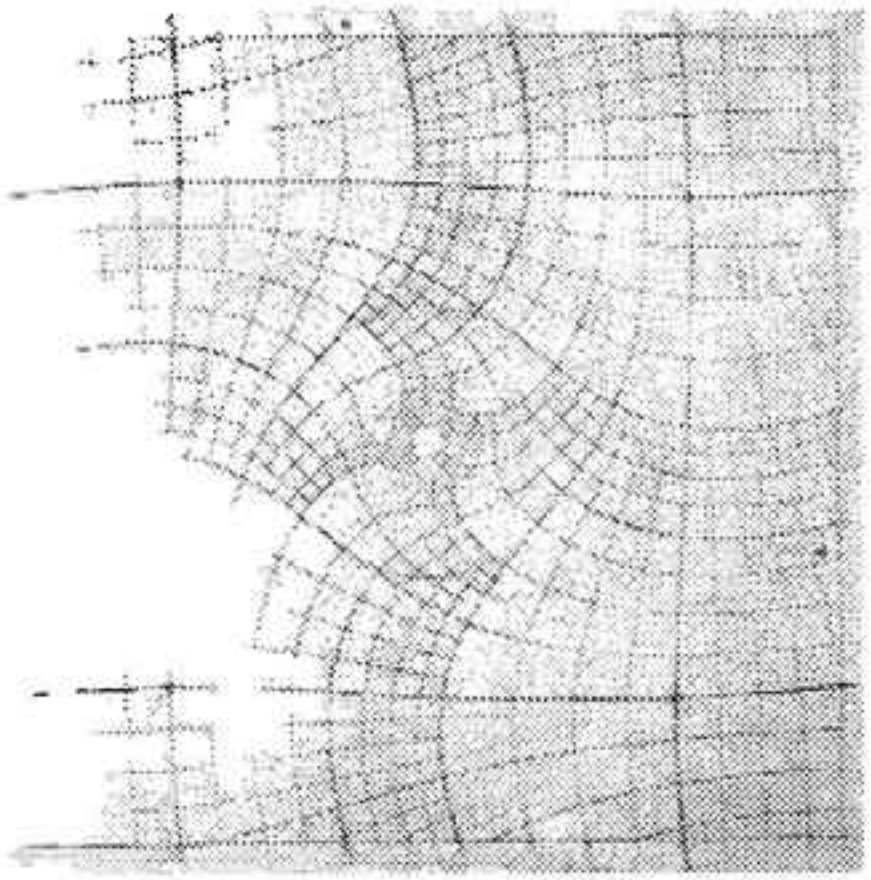
Ceea ce aduce nou această definiție față de noțiunea tradițională de empirism este adăugirea că ea este valabilă pe de-a-ntregul în momentul în care au fost definite conceptele „sintetic", „cunoaștere", „experiență" și „fundamentat". Este însă greu de demonstrat că orice cunoaștere sintetică, adică cea la care nu s-a ajuns pe cale logică, matematică, își are izvorul în experiență.

Noua științificitate nu acceptă decît afirmații care fie pot fi derivate pe cale pur logică, fie pot fi confirmate de experiență; prin urmare, nu există decît afirmații analitice sau sintetice a posteriori. Cunoașterea sintetică a priori, cum o postulează Kant, nu poate exista pentru empirismul logic. Pentru el, problema centrală a criticii kantiene a rațiunii după existența cunoașterii sintetice a priori este lipsită de obiect.

Toate curentele empirice au în comun **respingerea** categorică a **metafizicii**. Problemele acesteia sînt înfățișate drept

M. C. Escher, „Galerie de tablouri"



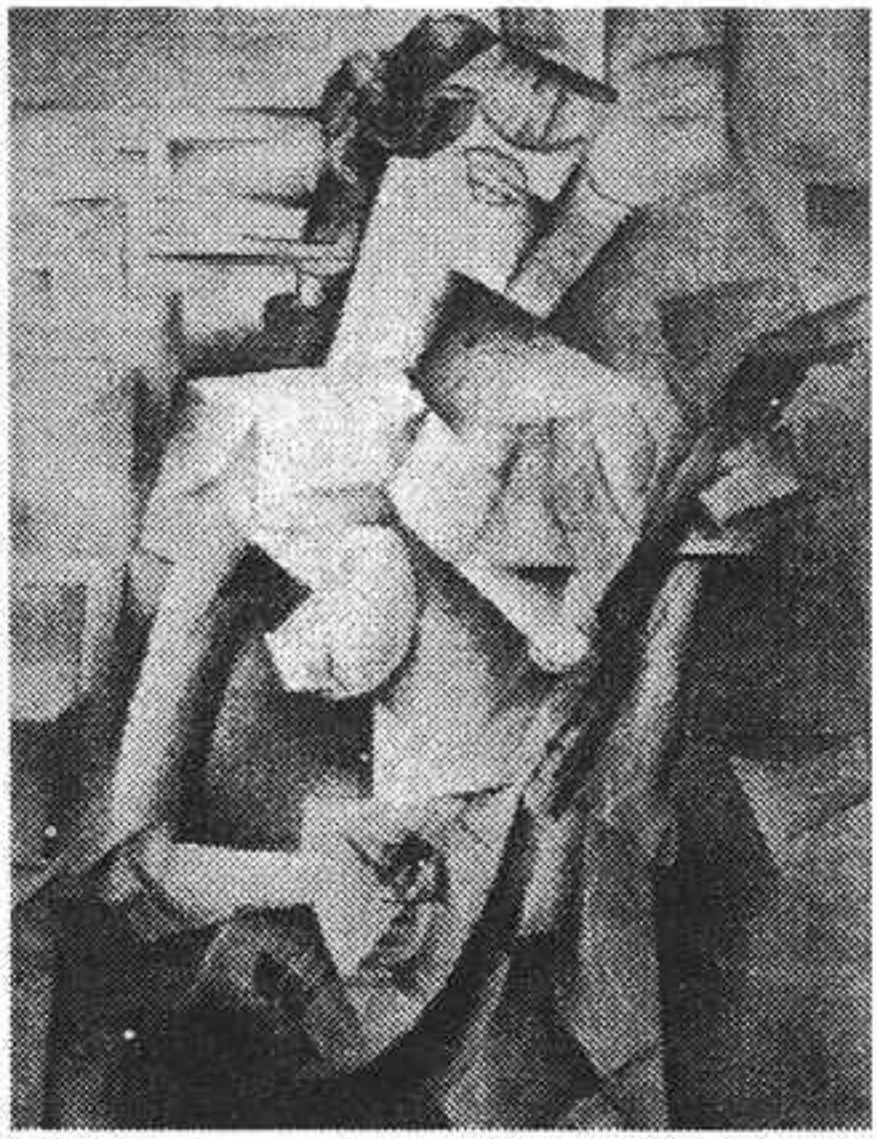


M. C. Escher, „Gratii pentru galeria de tablouri"

probleme aparente. Orice îndeletnicire cu metafizica este privită nu doar ca ceva lipsit de sens, ci și de-a dreptul periculos.

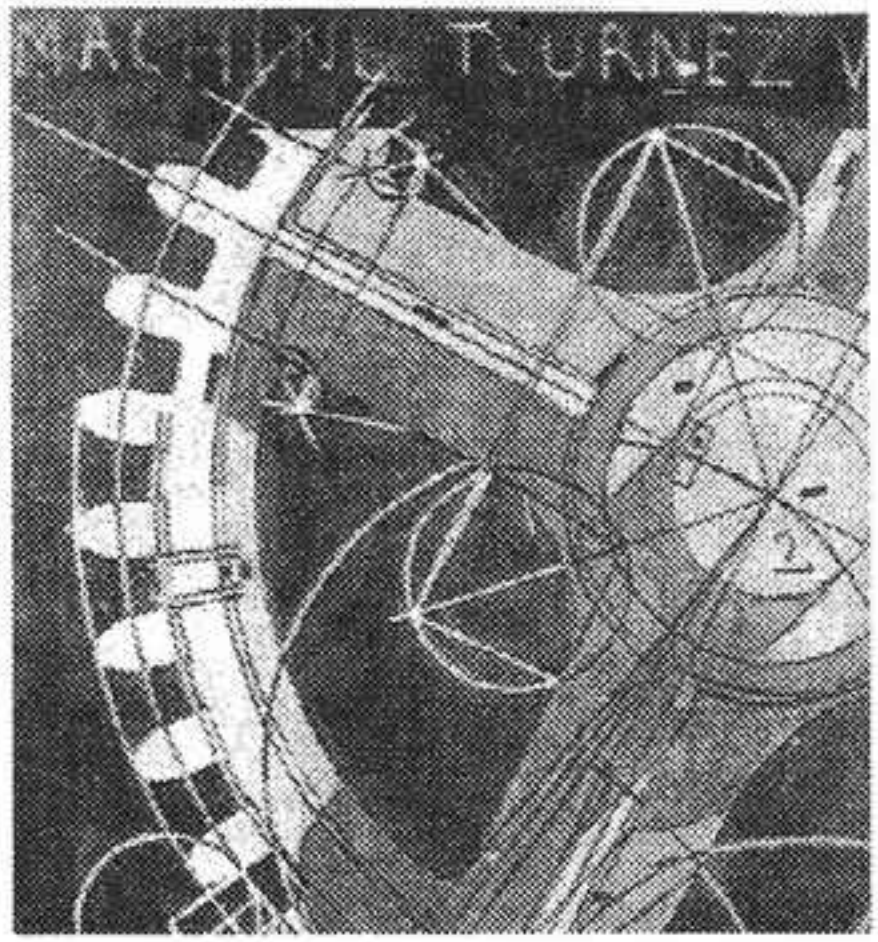
„Acuzația că te ocupi cu metafizica a devenit în filozofie o acuzație similară cu cea adusă unui funcționar care pune în pericol securitatea statului." (*B. Russel*, 1973)

Critica adusă metafizicii ca filozofie tradițională este o critică la adresa unor interdependențe de nepătruns, al căror loc a fost luat acum de **fezabilitatea științei**. Filozofia nu se mai află doar în mințile învățatului care construiește un sistem, fondează o școală teoretică și își transmite gîndirea discipolilor săi; știința și cunoașterea sînt „făcute" — de o uniune interdisciplinară, internațională, comparabilă cu structurile organizatorice de partid și de întreprinderi. Forma în care se practică știința demonstrează paralele cu realitatea socială.
De dezvoltarea rapidă a științelor naturii și a matematicii sînt legate transformări profunde în bazele teoretice. **Teoria relativității** a lui Albert Einstein (1905) presupune o geometrie neeuclidiană. **Geometria euclidiană** pornește de la premisa unui spațiu ale cărui dimensiuni sînt reciproc perpendiculare. Într-un asemenea spațiu nu se poate trasa decît o singură paralelă printr-un punct al planului la o dreaptă a planului. Se pot însă construi și alte sisteme geometrice, după cum au demonstrat Bolyai, Lobacevski și apoi Riemann, în care această axiomă a paralelei nu mai este valabilă. Acest fapt nu a anulat nicidecum geometria euclidiană, însă la unele dintre enunțurile ei s-au dat răspunsuri diferite.
Un enunț „evident" (univoc) poate fi negat și înlocuit cu alte enunțuri, ceea ce duce la un sistem coerent. Expresii precum sînt acelea de punct sau dreaptă nu mai au același înțeles ca în limbajul cotidian. Ele își trag înțelesul din enunțurile în care apar. Astfel se obține o **formalizare completă a geometriei**, care ne clatină reprezentarea obișnuită a spațiului.
Teoria lui Euclid, care timp de secole a fost baza geometriei, s-a dovedit a nu mai fi singurul sistem geometric posibil lipsit de contradicții. Aceasta înseamnă că „adevărul" geometriei nu constă în „evidența" principiilor ei, ci în coerența enunțurilor născute în interiorul ei și devenite sistem; cu alte cuvinte, definiția expresiilor folosite nu este explicită, ci rezultă implicit din totalitatea tuturor enunțurilor în care apar. Axiomele ma-



Pablo Picasso
În cubism obiectul ca realitate în timp și spațiu este plasat din nou în imaginația privitorului și nu în percepția sa. Analiza cubistă se servește de mijloacele geometriei (forma integrală este dizolvată, conform formelor de bază geometrice, în fragmente); tinde spre o dezgolire a structurilor.

tematicii nu sînt adevăruri absolute, construirea lor pornește de la criteriul simplității și al utilității. Adevărul teoriilor matematice depinde de axiomele stabilite la începutul sistemului. Noua imagine a lumii — o lume continuă — cu patru dimensiuni (la spațiul tridimensional se adaugă a patra dimensiune, timpul) — nu are nici un corespondent în lumea experiențelor noastre, accesul nu ne este posibil decît printr-un complicat simbolism matematic.
Pozitivismul logic a așezat pe primul loc matematica și fizica; acestea au devenit modelul și instrumentul filozofiei, căci **matematizarea și capacitatea de a ajunge la experiențe prin experiment** sînt criteriile hotărîtoare ale științificității.



Francis Picabia

De la criza matematicii la noua logică

„Matematicienii au construit în ultimele decenii o nouă logică. Au fost siliți să facă acest lucru de impasul, de criza fundamentală a matematicii, deoarece în această criză vechea logică a eșuat cu desăvârșire. S-a constatat nu doar insuficiența ei în această dificilă și problematică situație, ci altceva, mai grav, cel mai grav lucru ce i se poate întâmpla unei teorii științifice: anume că duce la contradicții. Acest fapt a constituit cel mai puternic impuls pentru construirea noii logici.
Aceasta evită contradicțiile celei vechi; însă dincolo de acest merit de ordin negativ, noua logică a adus deja dovada unei capacități pozitive; pînă acum, ce-i drept, doar în domeniul reexaminării și reașezării bazelor matematicii." (*R. Carnap*, 1979)

Gottlob Frege a fost cel care a „reașezat matematica pe baze noi". Este fondatorul „logicii matematice", ca și deschizătorul de drum în domeniul **semanticii** moderne (rolul semanticii este de a oferi condițiile necesare construirii limbii ideale).
Frege a dedus aritmetica din logică. Este meritul lui de a fi explicat noțiunea numărului prin noțiuni logice, ceea ce dovedește că enunțurile aritmeticii sînt a priori analitice și nu sintetice, cum considera Kant.

Ce este un număr?

Frege respinge concepția naivă conform căreia numerele naturale ar fi un dat definitiv (Letztgegebenes). În timp ce se introduc operații matematice per definitionem și se reușește extinderea, prin reguli de construcție, a noțiunii de număr și asupra numerelor negative, raționale, iraționale și complexe, numerele naturale sînt privite ca ceva deja existent. În ciuda nenumăratelor încercări, matematicienii nu au reușit să explice ce este de fapt un număr. Tot ce fac ei este să descrie cum s-a ajuns la reprezentarea numărului, nu însă ce este un număr.

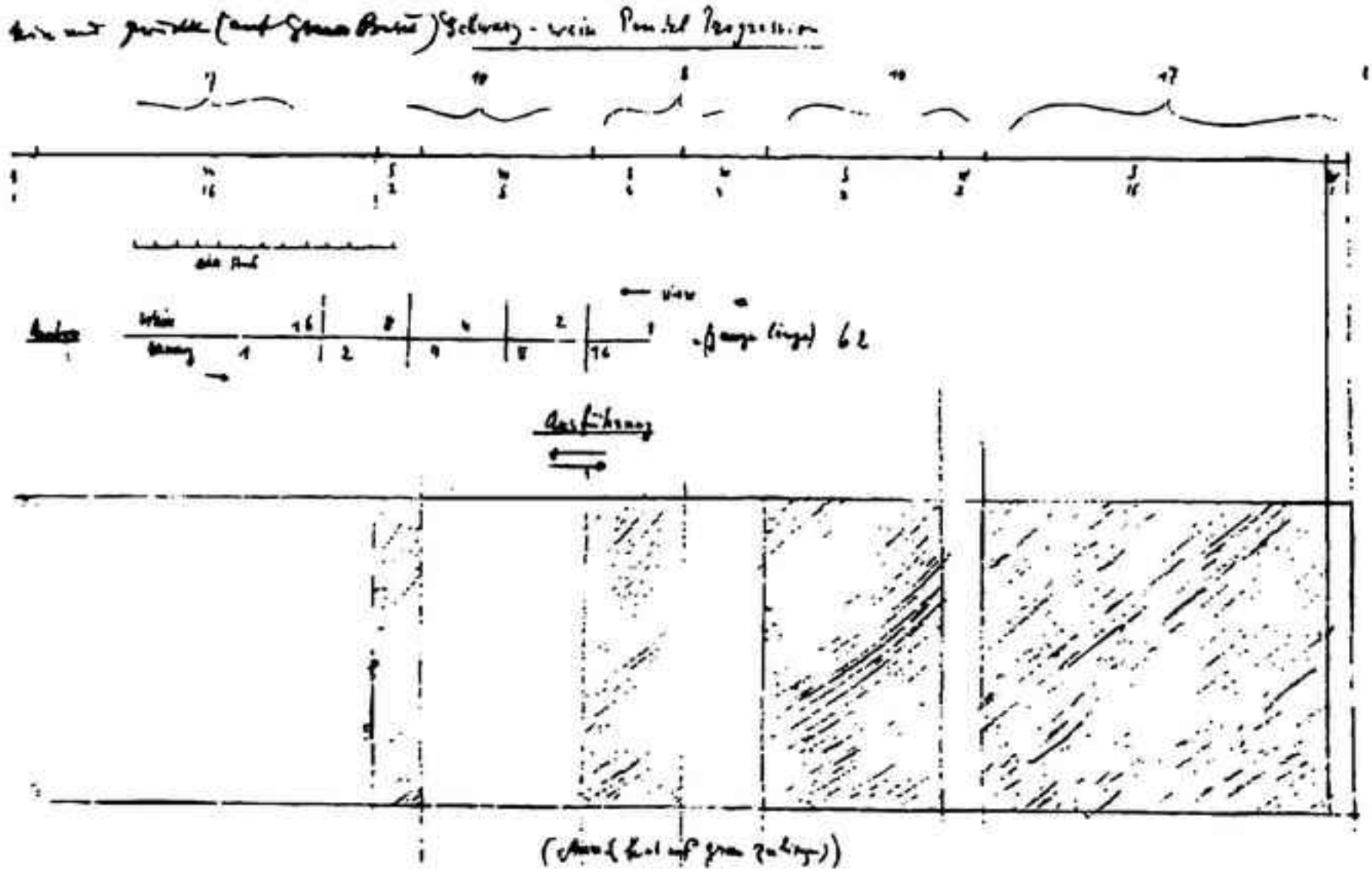
„Să nu se ia descrierea apariției unei reprezentări drept o definiție, și nici indicarea condițiilor sufletești și fizice necesare intrării unei propoziții în conștiința noastră drept o dovadă, și să nu se confunde procesul gîndirii unei propoziții cu adevărul ei." (*G. Frege*, 1988)

Frege pleacă de la ideea că un număr nu este ceva ce poate fi atribuit unor obiecte separate, așa cum se poate spune în cazul a 12 mere roșii că fiecare măr în parte este roșu, dar nu că

este 12. Datele numerice nu se referă a semnalmente, de exemplu roșu, ci la caracteristici; sînt referiri la noțiuni. Astfel aceloraşi obiecte le pot fi atribuite diferite numere, în funcție de noțiunea căreia li se subsumează aceste obiecte. Pot vorbi, de exemplu, de o duzină de mere, sau de 12 mere, însă aș putea *vorbi* și de 7 mere de un anumit soi și de 5 mere de alt soi. Frege stabilește aici pentru prima dată **diferențierea clară între semnalmente și caracteristici**. Astfel „roșu" este o caracteristică a tuturor obiectelor care aparțin noțiunii de „obiect roșu"; roșu este deci semnalmentul acestei noțiuni, însă nu caracteristica ei (noțiunile nu sînt roșii).

Caracteristicile pot fi atribuite atît obiectelor — fiind în acest caz caracteristici de gradul 1 — cît și noțiunilor — cînd sînt caracteristici de gradul 2, deci de cel mai înalt grad. Noțiunea „balenă" se subsumează noțiunii „mamifer", însă noțiunea însăși nu este mamifer. Semnalmentele noțiunii supraordonate devin caracteristici nu pentru noțiune, ci pentru obiectele ce cad sub incidența acestei noțiuni. Noțiunea de noțiune este o noțiune de gradul 2, „în care" nu pot *intra* decît noțiuni. Nu se poate enunța niciodată o caracteristică de gradul 2 despre un obiect și nici o caracteristică de gradul 1 despre o noțiune.

Această ierarhie a fost începutul unei teorii a lui Frege, **teoria tipurilor**.
Enunțul „există 9 planete în sistemul nostru solar" înseamnă că noțiunea „planetă" este realizată de 9 ori în sistemul nostru solar. Noțiuni ca „unicorn" sau „numere prime divizibile" există, însă sub incidența lor nu cade nici un obiect — au deci caracteristica de a fi



Întelegerea de către Klee a formelor în raport cu numerele și progresiile numerice trebuie privită ca o reflecție asupra acelui raport existent între spiritul creator uman și natură. În partea de sus a desenului sînt analizate structura desenului, ordinea și «raportul ei de dimensiuni» numerice, în timp ce realizarea imagistică a acestei scheme în forma unor cîmpuri în alb-negru a căror dimensiune alternează se află dedesubt. În «Caietele cu schițe» Klee remarca în acest sens: «Nevoia noastră de orientare se manifestă în împărțirea și fixarea în grade ce sînt perfect localizate în spațiu... Prin urmare o scală este deja o problemă de artă, o mișcare fixată artificial... putem aduce fiecare distanță parțială într-o relație fixă cu polii.» După cîteva pagini rezumă: «Momentul caracteristic, repetat, al structurilor este noțiunea intensificării, respectiv a scăderii, care apare repetat pe fiecare treaptă»." (*R. F. Crone*, 1986)

vide, căci caracteristica de existență se poate atribui doar obiectelor, nu și noțiunilor.
Noțiunile au deci caracteristica de a li se putea atribui un număr; acesta însuși nu este însă o caracteristică a noțiunilor. Numeralele nu sînt, prin urmare, nici noțiuni, nici nume proprii obișnuite, ci aparțin unei a treia categorii: pentru a ajunge la un răspuns la întrebarea „ce este un număr?", Frege folosește „definiția prin abstractizare", ceea ce înseamnă că se trece de la vechiul mod de vorbire la altul, nou.

O definiție a noțiunii de număr prin atribuirea unei mulțimi (de exemplu 12 luni) alteia (de exemplu 12 apostoli) presupune deja noțiunea de număr. Abia atunci cînd înțelegem un anumit număr, deci cînd îl recunoaștem, îl putem atribui. (O asemenea atribuire se face în vorbirea cotidiană; este nouă doar în interiorul acestei reconstrucții).

Recunoaștem ceva atunci cînd avem un criteriu de identitate. Frege oferă exemplul unui criteriu din geometrie, și anume identitatea paralelismului și direcției a două drepte, pe care le folosește pentru definiția cuvîntului „direcție". O dreaptă este paralelă cu altă dreaptă h: g II h; acest lucru se mai poate exprima în felul următor: direcția dreptei g este identică cu direcția dreptei h: g = h. Direcția dreptei g se definește prin urmare ca fiind ceea ce este același lucru atunci cînd dreptele g și h sînt paralele. Ceea ce înseamnă că sfera noțiunii „dreapta paralelă cu g" este egală cu sfera noțiunii „dreapta paralelă cu h". Orice dreaptă care este paralelă cu g, aparține sferei noțiunii „dreaptă paralelă cu g"; cum însă dreptele g și h sînt paralele, „dreaptă paralelă cu h", aparține și ea sferei noțiunii.
Așa cum în geometrie se introduce cuvîntul direcție fără o stabilire prealabilă a direcției, se poate defini, în mod analog, cuvîntul „număr", fără o stabilire a numărului, ca fiind ceea ce este egal dacă două noțiuni sînt echivalente numeric. În acest scop se stabilește o relație între două noțiuni echivalente numeric (de exemplu patru anotimpuri și patru puncte cardinale), care admite o atribuire fără echivoc (fiecărui anotimp pot să-i atribui un punct cardinal). Numărul este definit ca fiind sfera noțiunii. Frege notează:

„Considerăm că înțelesul expresiei „sfera noțiunii" este cunoscut. Probabil că acest mod de a depăși dificultățile nu va găsi aprobare pretutindeni." (*Ibidem*)

Această presupunere intuitivă a sferelor noțiunilor a devenit mai tîrziu punctul de plecare al criticilor aduse lui Frege.

Numărul atribuit noțiunii P	↔	Sfera noțiunii „echivalent numeric cu noțiunea P"

În acest fel se evidențiază relația aritmeticii cu logica, deoarece sferele noțiunilor aparțin domeniului logicii.

„Sper să fi evidențiat în această scriere caracterul probabil al faptului că legile aritmeticii sînt judecăți analitice și, prin urmare, apriorice. Prin urmare, aritmetica nu ar fi altceva decît o logică dezvoltată, iar fiecare propoziție aritmetică o lege logică, însă una derivată. Aplicațiile aritmeticii în explicarea naturii ar fi prelucrări logice ale unor stări de fapt observate; a socoti ar însemna de fapt a trage concluzii." (*Ibidem*)

Definiția numerelor obținută de Frege a fost reformulată mai apoi de A. N. Whitehead și Bertrand Russell, și cuprinsă în opera lor principală „Principia Mathematica".
Frege a stabilit prin urmare **bazele teoriei moderne a abstracției**, introducînd prin intermediul ei „obiecte logice" (obiecte din cea de-a doua categorie). A demonstrat că limba face posibilă vorbirea despre „obiecte abstracte". A fost primul care a indicat că etapele abstractizării trebuie înțelese ca tranziții pur lingvistice. Pe acest fapt se construiește analiza limbajului, care devine în secolul al XX-lea tema centrală a filozofiei analitice (**Linguistic Turn**). În acest fel au putut fi rezolvate ca **„probleme ale limbajului"** diferite probleme, ca de exemplu cea privind esența

numărului, probleme ce preocupau încă din Antichitate. Abstracția evidențiată aici în legătură cu definiția numărului oferă un exemplu pentru noua conștientizare a problemei și arată dificultățile legate de ea. Pe fundamentele dezvoltate de Frege se ridică logica modernă, care funcționează ca bază a „limbajului computerului".

Filozofii cei mai de seamă din domeniul filozofiei analitice, a pozitivismului logic, însă și cei reprezentînd alte direcții, au fost puternic influențați de Frege. Astfel, Russell și Whitehead notează în prefața la *Principia Mathematica:* „Îi sîntem îndatorați lui Frege în toate problemele analizei logice", iar Wittgenstein menționează în prefața la *Tractatus logico-philosophicus* că „datorează fantasticelor opere ale lui Frege și lucrărilor prietenului său, domnului Bertrand Russell, o mare parte a imboldurilor" pentru ideile sale. Atît Russell cît și Wittgenstein au descoperit însă, datorită evoluției lor ulterioare, carențe în opera lui Frege.

Mulțimea care se cuprinde pe sine însăși doar atunci cînd nu se cuprinde pe sine însăși

Russell a reușit să demonstreze că sistemul logic al lui Frege nu era lipsit de contradicții, deoarece pretențiile sale privind construcția noțiunilor nu erau destul de riguroase. În **antinomia**[1] constatată de Russell și care îi poartă numele, este vorba de mulțimea tuturor mulțimilor care nu se cuprind pe ele însele — această mulțime se cuprinde pe sine însăși atunci cînd nu se cuprinde, și invers.

Dacă împărțim toate mulțimile unor obiecte în două clase, atunci din prima clasă fac parte mulțimile care se conțin pe ele însele ca element („**mulțimi anormale**"), iar din a doua mulțimile care nu se cuprind pe ele însele ca element („**mulțimi normale**"). Dacă luăm mulțimea N, ea trebuie să aparțină uneia din cele două mulțimi, deoarece acestea alcătuiesc o totalitate. Presupunînd că N aparține primei clase, ar

Gottlob Frege (1848–1925)

Friedrich Ludwig Gottlob Frege s-a născut în 1848 la Wismar (Germania). A studiat matematica, fizica, chimia și filozofia, mai întîi la Jena, apoi la Göttingen, unde a devenit doctor în filozofie cu o disertație în matematică. Un an mai tîrziu s-a întors la Jena. Aici a predat ca profesor agregat și apoi ca profesor onorific la Institutul de matematică al Universității. Nu și-a atins însă țelul unei cariere academice, o catedră universitară.

Prima sa lucrare, *Begriffsschrift* (*Teoria conceptului*), în care a proiectat un sistem de semne logic ce permitea redarea legilor logice, nu a avut succes. Negăsind nici un editor dispus să-l publice, a fost nevoit să tipărească primul volum al operei sale principale, *Grundgesetze der Arithmetik* (*Fundamentele aritmeticii*), suportînd el însuși toate cheltuielile. Acestea au fost, datorită noii sale scrieri noționale, foarte ridicate, astfel încît a așteptat nouă ani pînă la apariția primului volum. Cel de-al doilea a apărut abia după zece ani. În timpul vieții, Frege nu a fost apreciat. Abia Russell a atras atenția asupra importanței operei lui Frege, în a sa *Principia Mathematica*. În 1902 Russell și-a exprimat, într-o scrisoare către Frege, admirația și respectul său, atrăgîndu-i însă în același timp atenția asupra contradicției (antinomia lui Russell) din opera sa. Frege a răspuns imediat la această scrisoare: „Descoperirea de către dvs. a contradicției m-a surprins la culme și aproape m-a consternat, deoarece, astfel fundamentul pe care intenționam să construiesc aritmetica începe să se clatine... În orice caz, descoperirea dvs. este foarte ciudată și va însemna poate un mare progres în logică, oricît de nedorită pare în primul moment."

Tragic pentru Frege, a fost că tocmai cel care a atras atenția lumii științifice asupra sa, aducîndu-i în acest fel recunoașterea atît de îndelung refuzată, a fost în același timp și cel care i-a distrus întregul fundament pe care își construise opera.

---

[1] Antinomie: enunț logic care este în același timp contradictoriu și demonstrabil. Dacă avem două propoziții din care una o contrazice pe cealaltă, atunci fraza formată din acestea două este o contradicție formală; fraza însăși se poate demonstra, căci cele două propoziții din care a luat naștere se pot și ele demonstra.

însemna că se conține pe sine însăși ca element. Acest lucru ar contrazice însă definiția acestei mulțimi, căci N nu poate conține decît mulțimi care aparțin clasei a doua. De aici am trage concluzia că N aparține clasei a doua, nu primei clase. În acest caz, N este o mulțime normală și, nu se poate conține pe sine însăși. Acest lucru contrazice însă definiția conform căreia toate mulțimile normale trebuie să fie cuprinse în ea. N ar trebui, prin urmare, să se cuprindă și pe sine însăși ca element. Adică: presupunînd că mulțimea N se cuprinde pe sine însăși ca element, atunci nu este un element al ei înseși, căci N este mulțimea tuturor mulțimilor care nu se conțin pe ele însele ca elemente. Să presupunem că mulțimea N nu se cuprinde pe sine însăși: în acest caz îndeplinește condiția de a se conține pe sine însăși, tocmai fiindcă nu se conține pe sine însăși, căci a-nu-se-conține-pe-sine-însăși este caracteristica principală a tuturor categoriilor din care se compune categoria N.
Paul Watzlawick oferă aici următorul exemplu:

„Într-un mic sat, spune povestea, trăiește un bărbier care îi bărbierește pe toți bărbații care nu se bărbieresc singuri. Trebuie însă să constatăm că această împărțire a sătenilor în cei care se bărbieresc singuri și cei care nu o fac este pe de o parte exhaustivă, pe de altă parte însă ne duce de-a dreptul într-un paradox dacă încercăm să-l includem și pe bărbier în una dintre cele două categorii. Și iarăși deducția exactă demonstrează că un asemenea bărbier nu poate exista; cu toate acestea nu sîntem convinși și ne întrebăm: de ce nu?" (*P. Watzlawick,* 1980)

Descoperirea antinomiilor a zguduit siguranța matematicii, ea fiind considerată pînă în acel moment ca știința al cărei aparat conceptual și ale cărei demonstrații nu puteau fi contestate.

Obținerea rezultatului paradoxal pe care îl conține antinomia lui Russell pleacă de la o derivare riguroasă, în decursul căreia nu se ajunge la nici un fel de lezare a legilor logice. Cu ajutorul așa-numitei **teorii a tipurilor**, Russell și Whitehead încearcă să împiedice apariția antinomiilor. Obiectele și mulțimile sînt ierarhizate. Ceea ce se referă la o totalitate a unei mulțimi nu poate fi parte a acestei mulțimi. Treapta cea mai de jos a ierarhiei cuprinde obiectele, cea de-a doua mulțimea obiectelor, iar cea de-a treia, mulțimile celei de a doua trepte, ș.a.m.d.
O mulțime aparține unui tip superior, comparativ cu elementele sale; pentru a o forma, trebuie urcată încă o treaptă în ierarhia tipurilor logice. Noțiunea unei mulțimi care se conține pe sine însăși ca element nu mai poate fi constituită aici, căci o mulțime nu conține, din principiu, ca elemente, decît mulțimi aparținînd unor categorii inferioare.

O asemenea teorie a tipurilor duce la dispariția antinomiilor. Ea nu este însă întru totul lipsită de probleme. Pentru a putea demonstra, la modul cu totul general, teoremele matematicii clasice, trebuiau formulate diferite ipoteze complementare. Unii matematicieni (Zermelo, Quine, Bernays) au dezvoltat pe lîngă această teorie a tipurilor o direcție axiomatică a teoriei mulțimilor. Toate teoriile au drept scop comun eliberarea de antinomii.

Pe lîngă antinomiile logice, respectiv matematice, în cadrul limbii apar definiții paradoxale, **antinomiile semantice**. Deja Frege a arătat că trebuie făcută o distincție între însușirile obiectelor și cele ale noțiunilor, ordonîndu-le în niveluri diferite. Această ierarhie a nivelurilor este ideea ce se află la baza tuturor teoriilor moderne ale tipurilor. Noțiunea unei trepte inferioare, ca element al unei clase, nu este identică cu „noțiunea" nivelului următor, a clasei însăși. Un amestec al nivelurilor generează contradicții în cadrul limbii.

„Aceste dificultăți înfățișează, după părerea mea, posibilitatea ca fiecare limbă, după cum spune domnul Wittgenstein, să posede o structură despre care nu se poate spune nimic în limba respectivă, să existe însă o altă limbă care să aibă drept obiect structura primei limbi, posedînd ea însăși o altă structură, iar această ierarhie de limbi să fie nemărginită." (B. Russell în *Prefața* la Tractatus logico-philosophicus al lui Wittgenstein).

Teoria nivelurilor limbajului

Bazîndu-se pe această constatare, Carnap și Tarski au dezvoltat **teoria nivelurilor**. Se face o distincție între limbajul-obiect și metalimbaj. **Limbajul-obiect** servește enunțurilor despre obiecte. Aparține ordinului 1 din cadrul nivelurilor semantice, în timp ce obiectele la care se referă aparțin ordinului 0. Un enunț asupra limbajului-obiect aparține **metalimbajului**, și, prin urmare, ordinului 2. În cadrul metalimbajului, de exemplu, se stabilesc regulile care vor fi valabile pentru limbajul-obiect. O formalizare a metalimbajului duce apoi la apariția unui **metametalimbaj** ș.a.m.d. În mod obișnuit, limbajul uzual este folosit drept metalimbaj. „Cîinele are patru picioare", de exemplu, este o propoziție a limbajului-obiect (ordinul 1), în timp ce propoziția „Cuvîntul «cîine» are cinci litere" aparține metalimbajului (ordinul 2).
În logică însă trebuie făcută o distincție foarte strictă între diferitele niveluri ale limbajului, pentru a se evita antinomiile semantice, după cum demonstrează exemplul „mincinosului". Dacă un cretan spune „Toți cretanii sînt mincinoși", se ajunge la o antinomie cunoscută încă din Antichitate. Următoarea versiune este mai nouă: pe o tablă se află scrisă următoarea propoziție: „Toate propozițiile de pe această tablă sînt false". Dacă această propoziție este falsă, trebuie să fie adevărată, deoarece își afirmă neadevărul; dacă însă este adevărată, trebuie să fie falsă, deoarece afirmă că este falsă.
Constatări ca „adevărat" sau „fals" precum și expresii care se referă la înțelesul semnelor limbajului, aparțin metalimbajului. O propoziție nu își poate, prin urmare, enunța propriul adevăr sau falsitatea.

Orice sistem formal este incomplet

Matematicianul Kurt Gödel, unul dintre membrii Cercului vienez, relevă probleme asemănătoare în **a doua teoremă a incompletitudinii** devenită celebră, din care rezultă mai cu seamă teza conform căreia inexistența contradicțiilor în teoria clasică a numerelor nu poate fi demonstrată cu mijloacele teoriei înseși. (Cu toate că această teoremă duce la prăbușirea programului lui Hilbert, studiul structurii logice a sistemelor axiomatice rămîne totuși un domeniu de primă importanță în cercetarea fundamentală). **Prima sa teoremă a incompletitudinii** (apărută în 1931 în lucrarea *Asupra propozițiilor formal nedecidabile ale Principia Mathematica și ale sistemelor înrudite*) este, într-o formă simplificată, următoarea:

„Toate formulările axiomatice lipsite de contradicții ale teoriei numerelor conțin enunțuri nedecidabile.

Demonstrația propoziției incompletitudinii a lui Gödel pleacă de la faptul că notăm o propoziție matematică ce se referă la sine în-

Bertrand Arthur William Russell (1872–1970) este originar din Țara Galilor. Dată fiind moartea prematură a părinților săi, a fost crescut de bunicul său, Lord John Russell (prim-ministru sub domnia reginei Victoria). La vîrsta de unsprezece ani era deja preocupat de geometrie. La optsprezece ani și-a început la Cambridge studiile în matematică și filozofie. După serviciul diplomatic la Paris și Berlin, atenția sa s-a concentrat asupra studiilor matematice. Împreună cu Whitehead a redactat *Principia Mathematica*. Din cauza pacifismului său militant și-a pierdut postul în 1916 și a fost condamnat la șase luni de închisoare. În 1927, Russell a înființat „Beacon Hill School", bazată pe cele mai recente descoperiri din domeniul psihologiei infantile. Nu a fost numai director al acestei școli, ci s-a îngrijit personal de copii.
După despărțirea de cea de-a doua soție, s-a dedicat din nou filozofiei. În 1950 a primit Premiul Nobel pentru literatură.

Alfred Tarski (n. în 1902). Mai întîi profesor la Varșovia, din 1942 la Berkely. Cu opera sa deschizătoare de drumuri, *Conceptul de adevăr în limbajele formalizate*, a devenit fondatorul semanticii formale.

Kurt Gödel (1906 Brunn–1978 Princeton). Logician și matematician austriac. Emigrează în SUA. Din 1953 a fost profesor la „Institute for Advanced Study" din Princeton.

săși, tot așa cum paradoxul lui Epimenide[1] este un enunț al limbajului care se referă la sine însuși. Însă în timp ce este foarte simplu să se vorbească în limbaj despre limbaj, nu este deloc ușor de înțeles cum poate un enunț despre numere să vorbească despre sine însuși. A fost într-adevăr nevoie de un geniu pentru a face legătura între ideea enunțului despre sine însuși și teoria numerelor. În momentul cînd Gödel a descoperit că un asemenea enunț poate fi creat, cel mai mare obstacol a fost depășit. Enunțul a fost apoi elaborat cînd Gödel a dezvoltat această primă sclipire a intuiției.

Enunțurile matematice — să ne concentrăm acum asupra teoriei numerelor — se referă la caracteristicile numerelor întregi. Numerele întregi nu sînt enunțuri, tot așa cum nici caracteristicile lor nu sînt enunțuri. Un enunț al teoriei numerelor nu spune nimic despre teoria numerelor; este doar un enunț al teoriei numerelor. Aceasta este problema; însă Gödel a recunoscut că aici era mai mult decît apărea la prima vedere.

Gödel a recunoscut că un enunț al teoriei numerelor poate spune ceva despre o teorie a numerelor (este posibil chiar să nu o facă prin el însuși), dacă s-ar putea face în așa fel încît numerele să reprezinte enunțuri. Cu alte cuvinte: miezul construcției sale constă în imaginarea unui cod. În **codul Gödel**, denumit de obicei „**numerizarea Gödel**" sau „**gödelizare**", numerele țin loc de simboluri și de serii de simboluri. În acest fel, fiecărui enunț al teoriei numerelor — o serie de simboluri specializate — i se atribuie un număr Gödel, cam ca un număr de telefon sau de mașină, cu ajutorul căruia poate fi înmatriculat. Această codificare ne permite să înțelegem propozițiile teoriei numerelor pe două planuri: ca enunțuri ale teoriei numerelor și ca enunțuri despre enunțuri ale teoriei numerelor.

După ce a găsit această schemă de codificare, Gödel a fost nevoit să elaboreze un procedeu pentru a introduce paradoxul lui Epimenide într-un sistem al teoriei numerelor. Ceea ce a rezultat în cele din urmă din această transplantare a lui Epimenide nu este «acest enunț al teoriei numerelor este greșit» ci «pentru acest enunț al teoriei numerelor nu există demonstrație». Acest lucru poate crea confuzii serioase, deoarece în general noțiunea de demonstrație are o reprezentare destul de vagă. De fapt, opera lui Gödel reprezintă doar o parte din eforturile continue ale matematicienilor de a înțelege ce sînt demonstrațiile. Important de reținut este faptul că demonstrațiile operează în cadrul sistemelor fixe de enunțuri. În cazul lui Gödel, sistemul fix al concluziilor privind teoria numerelor, la care se referă cuvîntul «demonstrație», este cel al lucrării *Principia Mathematica*, opera gigantică a lui Bertrand Russell și Alfred North Whitehead, publicată în perioada 1910–1913. Din acest motiv, propoziția G a lui Gödel ar trebui reformulată în limbaj uzual mai exact: pentru această propoziție a teoriei numerelor nu există în sistemul din *Principia Mathematica* (*P. M.*) nici o demonstrație.

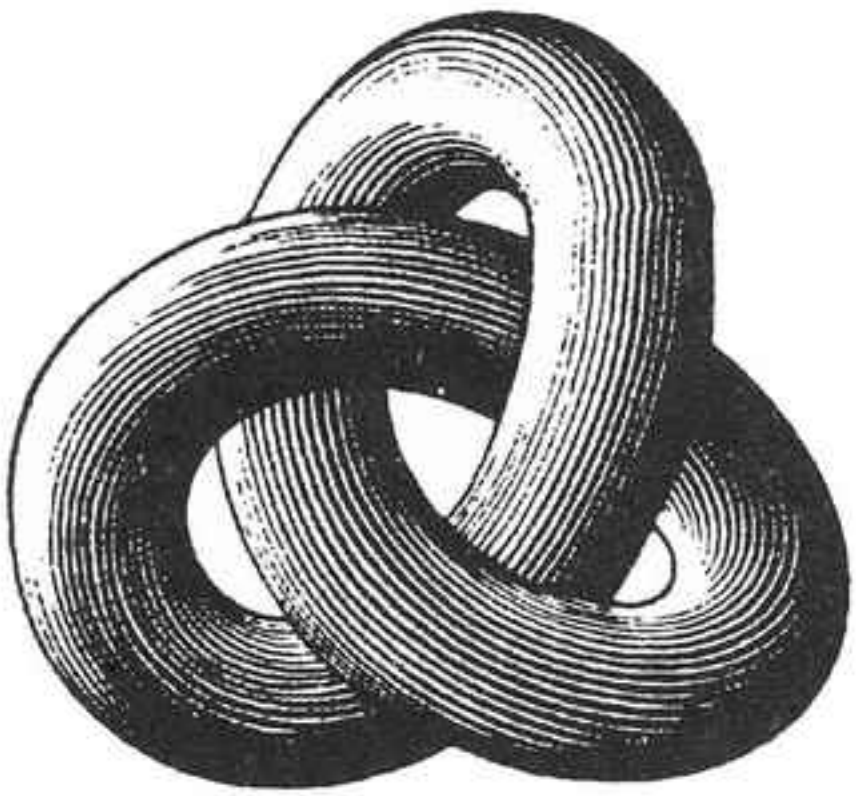
De fapt, propoziția-G a lui Gödel nu este propoziția lui Gödel — tot așa cum propoziția lui Epimenide nu este constatarea: «Propoziția lui Epimenide este un paradox». Ne putem pronunța numai asupra efortului descoperirii lui G. În timp ce propoziția lui Epimenide aduce cu sine un paradox, deoarece nu este nici adevărat, nici fals, propoziția-G a lui Gödel (în cadrul *P. M.*) este de nedemonstrat, însă adevărată. Grandioasa concluzie? Aceea că sistemul din *Principia Mathematica* este «incomplet» — există enunțuri corecte ale teoriei numerelor pentru demonstrarea cărora metodele lui sînt ineficiente.

Principia Mathematica a fost prima victimă a acestei lovituri, nu însă și ultima! Sintagma «și ale sistemelor înrudite» din titlul lui Gödel este foarte importantă; căci dacă propoziția lui Gödel nu ar fi făcut decît să indice o carență în lucrarea lui Russell și Whitehead, alții ar fi putut fi încurajați să corecteze *P. M.*, pentru a putea «păcăli» propoziția lui Gödel. Acest lucru nu a fost însă posibil. Demonstrația lui Gödel era valabilă pentru orice sistem axiomatic care ridică pretenția de a atinge țelul pe care și-l propuseseră Russell și Whitehead. Iar pentru oricare sistem, metoda de funcționare era aceeași. Pe scurt, Gödel a arătat că demonstrabilitatea este o noțiune mai slabă decît adevărul, indiferent de care sistem axiomatic este vorba.

Acesta este motivul pentru care propoziția lui Gödel i-a electrizat pur și simplu pe logicienii, matematicienii și filozofii interesați de bazele matematicii — pentru că a arătat că nici un sistem, oricît de complicat ar fi, nu poate reprezenta... complexitatea numerelor întregi: 0, 1, 2, 3, ..." (*D. R. Hofstadter*, 1986)

Gödel a arătat că adevărul este mai puternic decît demonstrabilitatea, că, adică, **nu tot ce este adevărat poate fi demonstrat**. Cu demonstrația sa, conform căreia orice sistem formal este incomplet, Gödel a transformat într-o himeră scopul lui Russell și Whitehead, anume acela de a crea cu ajutorul metodei aplicate în *Principia Mathematica* un sistem lipsit de contradicții și com-

[1] Paradoxul mincinosului.



M. C. Escher

plet. Matematica va rămîne în mod necesar incompletă.

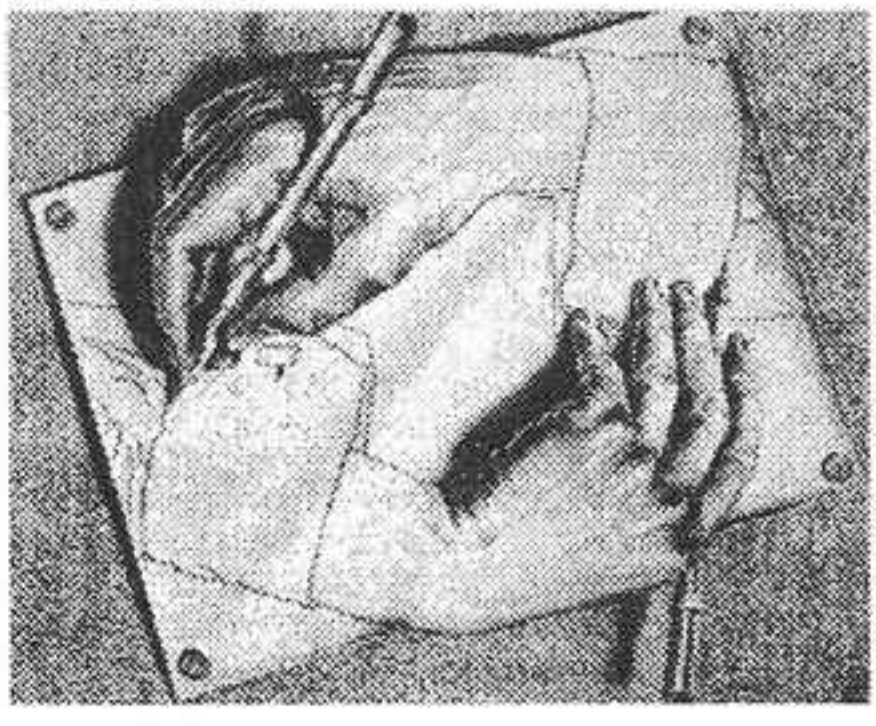
„Gîndirea umană nu este capabilă să formuleze toate intuițiile matematice (sau să le mecanizeze). Aceasta înseamnă: dacă a reușit să formuleze unele din ele, acest fapt duce deja la o nouă cunoaștere intuitivă." (*H. Wang*, 1978)

Teorema lui Gödel își găsește corespondentul în **teoria computerului**, descoperită de Alan Turing. Turing a elaborat modelul unei mașini (**mașina Turing**), care poate simula orice computer. Nu poate însă să se simuleze pe sine însăși. Turing a demonstrat existența unei asemenea mașini universale prin faptul că a indicat modul ei de construire. Lucrarea sa a fost publicată în 1936, deci cu zece ani înainte de construirea primului computer modern. Nu se poate scrie nici un program de computer care să poată verifica corectitudinea altor programe. Nici un computer nu-și poate citi propriul său cod.

Zguduirea pe care a provocat-o Gödel cu **teorema** sa a **incompletitudinii** în lumea matematicii corespunde celei provocate de **principiul nedeterminării** al lui Heisenberg. Încrederea în sine a științelor naturii, întărită de descoperirile lui Galilei și Newton, a dus la certitudinea că, posedînd o cunoaștere suficientă a condițiilor primordiale (spațiul și viteza fiecărei părți a Universului), se poate prezice integral mersul acestuia. Heisenberg a reușit să demonstreze că acest lucru nu este posibil, și anume nu din motive tehnice (ar fi deci posibil în viitor, cînd tehnica va mai avansa), ci din motive principiale. Căci cu cît se poate determina mai exact una din dimensiuni (de exemplu spațiul în care se află o componentă), cu atît este mai inexactă determinarea celorlalte dimensiuni, în acest caz a impulsului (impuls = masă × viteză); o determinare foarte exactă a timpului nu permite, la rîndul ei, determinarea exactă a energiei. Atîta timp cît nu se putea dispune de metode de determinare foarte exacte, asemenea relații nu puteau fi constatate. În momentul în care s-a intrat însă în domeniul dimensiunilor mici (fizica nucleară, fizica particulelor elementare), s-a demonstrat că tocmai acele instrumente necesare la determinarea anumitor fenomene influențează aceste particule, făcînd deci imposibilă în principiu o determinare exactă.

„S-au exagerat presupusele implicații pentru inteligența artificială ale teoriilor lui Heisenberg și Gödel. N-aș vrea să mai adaug nimic acestei discuții. Însă, într-un anumit sens, inteligența artificială și psihologia ar putea urma exemplul recent cîștigatei modestii a matematicii și fizicii: să recunoască, anume, că deși «limitele și granițele logicii nu au nici o putere asupra lucrurilor lumii, ele delimitează și mărginesc ceea ce trebuie să funcționeze — înlocuindu-le — ca descriere și interpretare a lucrurilor»[1] Dacă ar recunoaște acest lucru, ar putea face și următorul pas eliberator, și anume să recunoască faptul că adevărul și demonstrabilitatea formală nu sînt același lucru." (*J. Weizenbaum*, 1978)

M. C. Escher



[1] Gödel.

Cunoașterea ca rezultat al experienței științifice

Filozofia pozitivismului logic a devenit cercetare fundamentală, atît în matematică cît și în fizică. În timp ce verificarea enunțurilor matematice se face cu ajutorul procedeelor logice, în științele naturii instrumentele sînt observația și experimentul. Pot fi acceptate ca fiind științifice doar enunțurile care sînt fie demonstrabile pur logic, fie sînt confirmate de experiență. Pot fi acceptate și ipoteze, în cazul în care o verificare empirică este principial posibilă. Cum **enunțurile metafizice** nu satisfac această cerință, nu sînt deci verificabile, ele sînt enunțuri fără sens, **probleme aparente**. Filozofia trebuie, ca și matematica sau științele experimentale, să devină o știință exactă, care, ca și acestea, să poată oferi rezultate definitive. Pornind de la logica lui Frege și Russell, și bazîndu-se pe ea, trebuie creată o situație a filozofării în care să apară efortul colectiv îndreptat înspre atingerea treptată a unor rezultate definitive, în paralel cu o critică severă și constantă a acestei filozofări. Așa cum, în realitate, individul este nevoit să se supună anumitor obligații politice sau economice, tot așa intelectualul trebuie să se subordoneze unei planificări comune cu scopul de a elabora o **știință comună unică**. Carnap scrie în *Construcția logică a lumii*:

„Atitudinea fundamentală și ideile acestei cărți nu sînt proprietatea și problema numai a autorului, ci fac parte dintr-o anumită atmosferă științifică, pe care un individ nu o poate nici crea, nici cuprinde. Gîndurile notate aici sînt nutrite de o serie de colaboratori activi sau pasivi. Le este comună mai ales o anumită atitudine științifică." (*R. Carnap*, 1971)

Un asemenea grup de tovarăși de idei a constituit „Cercul vienez". Printre membrii săi s-au aflat mai ales matematicieni și specialiști în științele naturii. Unul din cei mai de seamă reprezentanți a fost Rudolf Carnap.

Cercul vienez

Cercul vienez s-a născut într-un seminar al lui Moritz Schlick. Mulți din membrii săi erau specialiști în științele naturii, respectiv matematicieni. Tuturor le era comună o „concepție științifică despre lume". În anii '20 și '30, Viena a devenit astfel centrul filozofiei. Cercul vienez a editat, începînd din 1930, cu regularitate, o revistă proprie, *Erkenntnis*. Deoarece lucrările membrilor săi au fost interzise în perioada național-socialismului — în parte fiindcă membrii erau de origine iudaică, în parte fiindcă atitudinea lor politică nu concorda cu cea a puterii — grupul s-a destrămat în 1938. Cea mai mare parte a membrilor fostului Cerc au emigrat în Statele Unite.

L. Wittgenstein (v. pp. 16 ș. urm.) care a trăit foarte retras, nu era membru al Cercului vienez. Lucrarea sa, apărută atunci, *Tractatus logico-philosophicus*, era însă inovatoare și s-a aflat în centrul discuțiilor.

Printre cei mai cunoscuți membri s-au numărat Schlick, Camap, Neurath, Gödel, Kraft și Feigl.

Karl R. Popper a avut legături cu Cercul vienez, fără a fi însă membru.

Rudolf Carnap (1891–1970)

A studiat matematica, fizica și filozofia la Freiburg și Jena.În perioada 1926–1931 a fost docent la catedra de filozofie a Universității din Viena. În 1928 a apărut lucrarea sa de doctorat *Construcția logică a lumii*. Între 1931 și 1936 a fost profesor la Universitatea din Praga. În 1934 a apărut a doua sa operă capitală, *Sintaxa logică a limbajului*. În 1936–1952 a fost profesor de filozofie la Universitatea din Chicago, apoi doi ani profesor invitat la Princeton. Începînd din 1954 a fost profesor la University of California (Los Angeles). Lucrările despre logică, matematică, semantică, probabilitate și metode inductive, apărute după 1939, au fost redactate în limba engleză.

Criteriul sensului

Cînd doi matematicieni au concepții diferite, demonstrația poate decide care din ei are dreptate. În fizică, valabilita-

tea unei teze se verifică cu ajutorul observației sau al experimentului. Noua sarcină a filozofiei va fi acum să găsească un criteriu după care să se poată face distincția între enunțuri corecte, adică avînd un sens, și enunțuri incorecte, adică lipsite de sens.
Astfel, „**criteriul sensului**" devine problema fundamentală a cunoașterii. De fapt, se poate afirma doar despre enunțuri că au un sens, fiindcă doar despre ele se poate spune că sînt adevărate sau false. Sensul lor rezultă din **verificare**. Trebuie indicată o metodă prin care să aflăm condițiile în care se pot constata adevărul sau neadevărul enunțurilor.

„Sensul unei propoziții este modul verificării sale... A înțelege sensul unei propoziții înseamnă a ști cum se poate ajunge la decizia dacă este adevărată sau neadevărată." (L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*)

Enunțul „cartea se află pe masă" se poate verifica controlînd dacă este într-adevăr așa.
Criteriul empiric al sensului ne spune deci că verificabilitatea unui enunț este o condiție necesară și suficientă pentru ca acesta să poată fi considerat ca avînd, din punct de vedere empiric, un sens. Verificarea nu trebuie făcută imediat și direct, ea trebuie doar să fie principial posibilă (se poate întîmpla, de exemplu, ca ea să fie imaginabilă, însă imposibilă din punct de vedere tehnic în momentul respectiv). În cazul științelor naturii, verificarea empirică a ipotezelor se face mai întîi prin derivarea logică a enunțurilor din ipoteze, care mai apoi sînt controlate prin experiment, observație și practică. Dacă reiese că enunțurile sînt adevărate, ipoteza este considerată verificată.
Așa, de exemplu, deplasarea periheliului planetei Mercur[1], ca și devierea luminii datorită gravitației, au fost verificate prin derivare matematică din teoria relativității. Deplasarea periheliului planetei Mercur a putut fi observată încă înainte de elaborarea teoriei relativității, iar devierea luminii în apropierea soarelui (datorită forței gravitaționale a acestuia) a fost de asemenea constatată. În acest fel au fost verificate teoriile.
Cerința unei verificări complete se impune chiar și în cazul includerii posibilităților logice ale unei verificări. Legile naturii se raportează la un număr nelimitat de posibilități de aplicare, ele au forma unor **propoziții universale** (de tipul „Toate felinele sînt carnivore"); însă nu putem să efectuăm decît un număr limitat de observații. Acesta este motivul pentru care Karl Popper așază **falsifierea** în locul verificării. O teorie este valabilă cînd nu poate fi falsificată, ceea ce nu înseamnă însă că un asemenea lucru nu poate surveni în viitor. Popper critică la principiul verificării exact premisa, și anume că, de la observații științifice particulare, se procedează inductiv pentru a se ajunge la generalitate, obținîndu-se, în acest fel, o lege generală. Ca și Hume (v. pp. 71 și urm.), Popper refuză însă **concluzia inductivă**. Nu avem dreptul să trecem de la cazuri individuale obținute prin experiență la cazuri individuale încă inexistente, dar posibile în domeniul experienței.
Prin urmare, este imposibil să se verifice o ipoteză științifică prin experiment. Orice ipoteză are legătură cu o teorie și trece deci dincolo de domeniul observabilului. Experimentele sînt pentru Popper, de fapt, tentative de contestare.
Pentru neopozitivism, granița dintre știință și metafizică este cea dintre **sens și nonsens**. Sensul unui enunț constă în verificabilitatea acestuia. Pentru enunțurile metafizice nu există deci nici un criteriu de verificabilitate care să le caracterizeze drept nonsens. Popper critică această concepție și încearcă să ajungă la o soluție satisfăcă-

[1] Deplasare a periheliului: deviație a planetei Mercur de pe orbită (42,56 secunde de arc la un secol), care nu poate fi explicată prin perturbațiile orbitei Kepler, cauzate de celelalte planete. O asemenea deviație este cerută de premisa teoriei generale a relativității pe baza structurii neeuclidiene a cîmpului gravitațional.

toare, care să ofere o delimitare mai puțin strictă între știință și metafizică. „**Criteriul**" său „**de delimitare**" este cel al **contestabilității**.

„... un sistem nu trebuie considerat științific decît atunci cînd face afirmații ce se pot afla în contradicție cu observațiile; iar un sistem se verifică într-adevăr prin încercarea de a se produce asemenea contradicții, adică de a se contrazice sistemul. Prin urmare, verificabilitatea unui sistem este același lucru cu contestabilitatea, și poate fi considerată un criteriu de delimitare." (*K. R. Popper,* 1963)

Însă și principiul falsifierii al lui Popper ridică, la rîndul său, probleme. Astfel, o ipoteză pur existențială, ca de exemplu „Există cel puțin un unicorn", nu poate fi falsificată printr-un număr limitat de propoziții bazate pe observație. Ipotezele pur existențiale ar fi în acest fel exilate din cunoașterea obținută prin experiență științifică. Enunțul conform căruia toate obiectele posedă o anumită caracteristică nu poate fi falsificat și are, prin urmare, din punct de vedere empiric un sens. Negarea enunțului se aseamănă unei propoziții „de existență" (propoziție introdusă prin „există") și este prin urmare lipsită de vreun înțeles. O **propoziție universală „de existență"** nu poate fi falsificată exact din același motiv din care nu pot fi falsificate propozițiile universale. Cu toate acestea, asemenea ipoteze sînt necesare în științele naturii. Prin urmare, dacă se dorește un criteriu de sens care să permită ca o propoziție și negația ei să fie privite în același timp ca avînd sens și a fi lipsite de sens, trebuie respinsă atît cerința unei falsifieri complete, cît și cea a unei verificabilități complete.

Carnap propune de aceea în opera sa tîrzie să se vorbească de **confirmabilitate**. În practică, baza confirmării nu are la dispoziție decît o cantitate limitată de propoziții bazate pe observații (acestea sînt enunțuri care atribuie unui anumit obiect o caracteristică observabilă). Toate enunțurile derivate din ele pe cale pur logică sînt în aceeași măsură confirmate. Spre deosebire de aceste propoziții singulare, o propoziție universală („Pentru toți... este vaiabil...") este confirmată doar incomplet. Un enunț se poate confirma atunci cînd confirmarea sa poate fi redusă la o clasă limitată de propoziții bazate pe experiență. Delimitarea de metafizică nu mai constă, în acest caz, în sensul și nonsensul enunțurilor.

„Verdictul nostru nu mai este deci că ceva nu are sens, ci că ceva este inutil în cadrul unei teorii. Dacă autorul unei teorii adaugă alte postulate, care de exemplu leagă noțiunea absolutului de alte noțiuni teoretice, și mai ales adaugă alte reguli de corespondență, se poate întîmpla ca numărul anticipărilor posibile să crească. Am spune atunci că termenul nu mai este inutil și trebuie recunoscut ca științific. Acest lucru nu depinde de faptul că postulatele ar fi foarte exacte sau inexacte. Este o chestiune de etape în dezvoltarea istorică a științei, iar de la o știință în primul ei stadiu nu trebuie să pretindem să fie foarte exactă.
Multe lucruri pe care înainte le-am respins ca fiind metafizică le-aș privi astăzi ca pe o primă treaptă a științei, de exemplu filozofia presocraticilor. Cînd acolo se spune, de exemplu, că lumea constă din apă sau foc sau că toată lumea ar fi formată din atomi invizibili, însă prin a căror combinare și legare se explică toate calitățile pe care le percepem — așa ceva s-ar putea foarte bine interpreta ca o ipoteză generală despre lume, o ipoteză care, ce-i drept, nu putea fi verificată pe cale experimentală prin mijloacele tehnice de atunci, dar care totuși nu era principial neverificabilă, astfel că astăzi poate fi verificată și considerată valabilă din punct de vedere științific. — Pare să fie necesar din punct de vedere istoric și psihologic ca știința să parcurgă mai întîi aceste faze timpurii, înainte ca gîndirea să ajungă la o formă într-adevăr sistematică și științifică. — Vedeți deci că atitudinea noastră față de metafizică sau față de teorii științifice îndoielnice este astăzi mai liberală, mai tolerantă decît înainte. Cred că este esențial faptul că adoptăm această atitudine mai tolerantă pentru a înțelege în acest fel și fazele timpurii ale științei fără a le anula printr-o critică grăbită." (*R. Carnap,* 1976)

Problema bazei observației

Confirmarea ipotezelor se face confruntîndu-le cu experiența, observația și experimentul, iar acestea sînt trăiri și acțiuni. Teoriile ce stau la baza ipotezelor constau însă din propoziții, iar

propozițiile nu pot fi verificate decît prin alte propoziții.

„Verificarea unei propoziții este dată doar printr-o descriere. Starea de fapt este prin urmare aceasta: avem două propoziții. Cea de a doua descrie verificarea celei dintîi (Wittgenstein vorbește aici despre relația dintre limbă și ceva din afara limbii, ca de un «dat»)." (*V. Kraft*, 1968)

Regresia (referirea-continuă-reciprocă) trebuie însă să se oprească. Trebuie găsită o **bază**, **ultimul enunț verificat**, pe care se clădesc celelalte enunțuri. **Aceste propoziții de bază sau de protocol** trebuie să fie, la origine, simple formulări lingvistice ale unor trăiri imediate, și să descrie cele mai simple stări de fapt recognoscibile,

„așa încît în ele să nu fie conținute propoziții obținute prin prelucrare. Ele urmează să descrie de aceea conținuturile unor trăiri imediate... Nu este însă limpede care propoziții se ridică la nivelul acestor cerințe." (*Idem*)

Între membrii Cercului vienez s-a născut o discuție (așa-numita **discuție a propozițiilor de protocol**) în jurul dilemei dacă aceste propoziții bazate pe experiență sînt propoziții despre trăiri sau propoziții despre propoziții.

Carnap:

„Ne imaginăm aici procedeul atît de schematizat de parcă toate trăirile noastre, toate percepțiile, dar și toate sentimentele, gîndurile etc., atît în știință cît și în viața obișnuită, ar fi mai întîi stabilite în scris prin protocoale, în așa fel încît prelucrarea ulterioară să aibă întotdeauna ca punct de plecare un protocol. Protocolul «inițial» se referă la ceea ce am obține dacă am despărți cu stricteță, în cadrul procedeului științific, acceptarea în protocol și prelucrarea propozițiilor de protocol, dacă deci nu am include în protocol nici o propoziție obținută indirect." (*R. Carnap*, 1979)

Neurath precizează schema unei propoziții protocolare în felul următor: „Persoana N. N. a perceput în momentul t în locul x un anume lucru."

Comentariul lui Schlick:

„Se întîmplă să găsim într-o carte o propoziție care să ne spună, de exemplu, că N. N. a făcut, folosind cutare instrument, cutare observație. Chiar dacă avem cea mai mare încredere în această propoziție, în cazul în care sînt îndeplinite anumite condiții, niciodată nu o putem considera, nici pe ea și nici observația respectivă, ca absolut sigură. Căci posibilitățile de eroare sînt nenumărate. N. N. poate să noteze, din greșeală sau intenționat, ceva ce nu redă corect starea de fapt observată; o greșeală poate să se strecoare la transcriere sau la tipărire; chiar și presupunerea că literele unei cărți își pot păstra fie și un singur minut aspectul, fără să se reordoneze «de la sine» în noi propoziții, este o ipoteză empirică ce nu poate fi verificată riguros ca atare, deoarece fiecare verificare s-ar baza pe presupuneri de același fel și pe prezumția că memoria nu ne înșală, cel puțin pe scurte perioade, ș.a.m.d. Aceasta înseamnă bineînțeles — și unii dintre autorii noștri au atras aproape victorios atenția asupra acestui fapt — că propozițiile de protocol înțelese în acest fel au în principiu exact aceleași caracteristici ca toate celelalte propoziții ale științei: sînt ipoteze, nimic altceva decît ipoteze." (*M. Schlick*, 1970)

Ca ipoteze nu sînt incontestabile și, la fel ca acestea, propozițiile de protocol pot fi oricînd supuse unor corectări. Acest lucru ne demonstrează că propozițiile de protocol nu pot fi privite ca fundament sigur al cunoașterii. De aceea, Schlick denumește acele propoziții, care rămîn neschimbate și cu care trebuie acordate toate celelalte, nu propoziții de protocol, ci **propoziții fundamentale**, căci este îndoielnic că ele apar în protocoalele științei.

„Dacă fac constatarea: «Aici acum albastru», nu este același lucru cu propoziția de protocol: «M. S. a perceput în cutare zi de aprilie în 1934 la cutare oră în cutare loc, albastru», ci ultima propoziție este o ipoteză și ca atare mereu susceptibilă de incertitudine. Ultima propoziție este echivalentul enunțului: «M. S. a făcut constatarea... (aici trebuie indicate ora și locul) aici acum albastru». Și este limpede că acest enunț nu este identic cu constatarea care apare în el. În propozițiile de protocol este vorba mereu de percepții (sau ele trebuie adăugate mental; persoana observatorului care percepe este importantă pentru un protocol științific), în timp ce în constatări acest lucru nu se întîmplă niciodată. O adevărată constatare nu poate fi notată, căci în momentul în care notez cuvintele indicatoare «aici», «acum», ele își pierd sensul. Nu se pot înlocui nici printr-o indicare a locului în spațiu și a momentului în timp, deoarece, dacă încercăm acest

lucru, așezăm în locul propoziției bazate pe percepție — după cum am văzut deja — o propoziție de protocol care are, ca atare, o cu totul altă natură." (*Idem*)

Pentru Schlick, aceste propoziții fundamentale sînt **constatări** — enunțuri prezente și imediate. Deoarece aceste propoziții au altă natură dacă sînt notate, **toate propozițiile științei sînt ipoteze**, în momentul în care le privim din punctul de vedere al valabilității lor.

„Dacă privim știința ca pe un sistem de propoziții în care, ca logicieni, ne interesează doar împletirea logică a propozițiilor, putem răspunde la întrebarea privind fundamentul lor, care în cazul acesta ar fi unul logic, după bunul plac, căci fiecare este liber să definească fundamentul cum dorește.
Dacă ne concentrăm atenția asupra legăturii dintre știință și realitate, vedem în sistemul propozițiilor științei ceea ce este de fapt, și anume un mijloc cu ajutorul căruia ne orientăm în stările de lucruri, ajungem la bucuria confirmării, la sentimentul definitivului: problema «fundamentului» se va transforma de la sine în problema punctelor tangențiale fixe între cunoaștere și realitate. Aceste puncte tangențiale absolut fixe, constatările, le-am cunoscut în particularitatea lor: sînt singurele propoziții sintetice care nu sînt ipoteze. Nu se află cîtuși de puțin la baza științei, ci cunoașterea își înalță flăcările pînă la ele, atingînd-o pe fiecare doar pentru o clipă și mistuind-o instantaneu, pentru a se arunca apoi cu noi puteri spre o alta.
Aceste clipe ale împlinirii și arderii sînt esențialul. De la ele pleacă lumina cunoașterii. Și aceasta este lumina despre a cărei origine se întreabă filozoful cînd caută fundamentul tuturor cunoașterilor." (*Ibidem*)

Neurath critică la concepția lui Schlick faptul că ar conține pseudoteze metafizice, lucru care iese la iveală în comparația pe care o face între teorie și realitate. Neurath cere ca teoriile științifice să corespundă cu propozițiile de protocol ce le stau la bază. Acestea trebuie redactate într-o limbă intersubiectivă și să se refere, după cum a arătat definiția enunțată, la o anumită persoană, un anumit loc în spațiu și un anume moment în timp. Nu se cere o certitudine absolută de la propozițiile de protocol. Recunoașterea lor se bazează pe **convenție**, adică are loc în urma unei hotărîri colective.

Și Popper pleacă de la faptul că acele enunțuri la care se apelează pentru verificarea teoriilor se bazează pe convenții. El însă consideră drept inutil să se adauge „propoziției de protocol" o indicare precisă a persoanei. Căci atît enunțul („Cîine văzut de N. N.") cît și enunțul fără indicarea unei persoane („Cîine văzut") trebuie să poată fi verificabil intersubiectiv, iar, prin aceasta, propoziția de protocol a lui Neurath nu are o mai mare certitudine față de cea de-a doua propoziție. Popper înlocuiește, prin urmare, sintagma „propoziții de protocol" cu „**propoziții de bază**". Acestea sînt propoziții care oferă un punct de plecare pentru verificare, deoarece se pot testa simplu și se poate cădea de acord dacă trebuie acceptate sau respinse. Au un caracter provizoriu fiindcă sînt deopotrivă corigibile și contestabile. Cum nu apelează la experiență pentru a se justifica, sînt obiective în relație cu propozițiile de protocol și au o valabilitate intersubiectivă.

„Experimentele pot motiva o decizie, și, prin urmare și acceptarea sau respingerea unui enunț, însă un enunț de bază nu poate fi justificat prin ele — nu mai mult decît ar putea fi justificat prin bătaia cu pumnul în masă." (*K. R. Popper*)

Carnap ține cont, în scrierile sale de mai tîrziu, de evoluția fizicii moderne. Acum nu mai este posibilă derivarea unor noțiuni noi precum „electron" sau „cuantă" din ceva ce se poate percepe în mod nemijlocit. Confruntarea faptelor cu teoria nu este independentă de sistemul noțional, adică de forma limbajului în care este descrisă.

„Replica la o întrebare referitoare la realitate... nu depinde doar de această «realitate» sau de fapte, ci de asemenea și de structură (și de totalitatea noțiunilor) limbajului folosit pentru descriere. Cînd traducem dintr-o limbă într-alta, conținutul factic al unui enunț nu rămîne întotdeauna neschimbat. Asemenea schimbări sînt inevitabile atunci cînd structurile celor două limbi sînt diferite în punctele esențiale. De exemplu: în timp ce nenumărate enunțuri ale fizicii moderne sînt complet traductibile în enunțuri ale fizicii clasice, cu altele acest lucru nu se mai întîmplă sau nu în totalitate." (*R. Carnap*, 1976)

Carnap distinge, prin urmare, între un **limbaj al observației** L_o, care este un limbaj empiric, și un **limbaj teoretic** L_t. În acesta noțiunile sînt introduse ca noțiuni de bază nedefinite. Ele își obțin înțelesul prin transmiterea de reguli ale corespondenței care le pune în relație cu un limbaj al observației. Acesta este independent de structura teoriei ce trebuie interpretată. Carnap face distincție între noțiuni „elementare" și noțiuni abstracte, care pot fi preluate — ambele — ca termeni de bază. Noțiunile abstracte pot fi considerate sigure din punct de vedere empiric în cazul în care cu ajutorul lor se pot face afirmații.

„Cercetarea privind noțiunile teoretice au demonstrat că reprezentările empiriste anterioare despre elaborarea teoriilor științifice trebuie modificate fundamental. În timp ce, conform vechiului empirism teoreticianul din orice domeniu al științei nu putea să introducă decît noțiuni ce se pot defini cu ajutorul aparatului noțional aflat la dispoziția celui care efectuează observația, el, teoreticianul, neavînd altceva de făcut decît să adune rezultatele observației și să le generalizeze pînă la formularea unor enunțuri cu statut de lege, privirii teoreticianului i se oferă astăzi următoarea imagine: sarcina sa este mult mai cuprinzătoare decît cea de a generaliza regularități observate. El trebuie să construiască un nou sistem de noțiuni care nu poate fi dedus decît parțial sau chiar deloc din ceea ce era supus observației; trebuie apoi să elaboreze un nou sistem de legi care să conțină aceste noțiuni nou create; și, în cele din urmă, trebuie să ofere o interpretare a sistemului său, care să redea o tălmăcire doar parțial empirică dar care să fie totuși suficientă pentru a folosi sistemul teoretic pentru previziuni asupra unor procese observabile. Noțiunile cu care operează pot fi noțiuni complet abstracte și teoretice; cu toate acestea este ferit de pericolul devierii în metafizica speculativă, atîta timp cît poate demonstra că aceste noțiuni posedă o relevanță a previzibilității." (*W. Stegmüller*, 1975)

„Căci în această privință, pozitivismul va avea întotdeauna dreptate — nu există altă sursă de cunoaștere decît percepțiile. Cele două enunțuri: «Există o lume reală, independentă de noi» și «Lumea reală exterioară nu este cognoscibilă nemijlocit», constituie împreună pivotul întregii științe fizice. Ele se află însă într-o anumită contradicție unul față de celălalt și dezvăluie prin aceasta elementul irațional, existent în fizică precum în orice altă știință, și al cărui efect constă în aceea că o știință nu este niciodată în stare să-și îndeplinească în totalitate sarcina. Trebuie să acceptăm acest lucru ca pe un fapt stabilit, care nu mai poate fi zdruncinat, și care nu poate fi înlăturat, așa cum dorește pozitivismul, prin îngrădirea din capul locului a sarcinii științei. Efortul științei ne apare deci ca o luptă continuă în vederea atingerii unui țel care nu va putea fi atins cu adevărat niciodată și care nu poate fi atins din principiu niciodată. Căci țelul este de natură metafizică, se află dincolo de orice experiență." (*M. Planck*, 1965)

Cunoașterea prin corectarea erorilor

O analiză a gîndirii științifice este întreprinsă de Gaston Bachelard. Pentru el, cerințele unei științe a naturii moderne se înfățișează altfel decît pentru neopozitivism, respectiv neoempirism.
Fizica contemporană nu este empiristă; ea nu descrie, ci „produce" fenomene.

„În aceasta se află de altfel o caracteristică deosebită a științei fizice moderne: devine din ce în ce mai mult o știință a efectelor și nu a faptelor... Experiența nu mai decide în ultimă instanță; sau cel puțin apelăm, dacă ea nu este dispusă să ne sancționeze așteptările, la un nou experiment. Experiența nu mai este un punct de plecare, nu mai este nici măcar un simplu ghid, a devenit un țel." (*G. Bachelard*, 1976)

Ceea ce este dat, observabil, și corespunde unei capacități de percepție, nu este obiectul științei. Electronul de exemplu, în dualismul său undă-particulă nu poate fi considerat un „dat ascuns", el este un „obiect al gîndirii".

„Obiectele gîndirii devin apoi obiecte ale experienței tehnic-experimentale într-o artificialitate pură a experienței."

Wolfgang Stegmüller (1923–1991). Din 1958 a predat filozofie la Universitatea din München. A publicat mai cu seamă lucrări de teorie a științei.

„Noțiunea filozofică tradițională a datului este într-adevăr inadecvată în tentativa de a caracteriza rezultatul îndelungatelor determinări ale valorilor experimentale.

...

Știința de astăzi este voit artificială... Ea se desparte de natură pentru a fonda o tehnică." (*Idem*)

Un instrument de măsură este, în ultimă instanță, tot o teorie, și

„trebuie să înțelegem că microscopul este mai mult o prelungire a minții decît a ochiului."

Cu cît o măsurare este mai exactă, cu atît este mai indirectă.
Această știință, mai ales microfizica, postulează un „obiect dincolo de obiectele obișnuite".

„Din acest motiv sîntem îndreptățiți să spunem că în fizică există ceva ce trece dincolo de experiența noastră, ceva transcendent, și că acest lucru nu este închis în sine însuși. Prin urmare, raționalismul, care conduce această experiență, trebuie să accepte o deschidere care să corespundă acelui transcendent empiric." (*Ibidem*)

Bachelard oferă pentru această transcendere un exemplu din sfera empiricului:

„Căci nutrim într-adevăr convingerea că nu este o exagerare cînd definim știința care operează cu instrumente drept transcendendere a științei fundamentate pe observații naturale. Există o ruptură între cunoașterea sensibilă și cunoașterea științifică. Vedem temperatura indicată de un termometru dar nu o simțim. Fără o teorie nu am ști niciodată dacă ceea ce simțim și ceea ce vedem corespunde aceluiași fenomen. În toată cartea noastră vom respinge argumentul că orice cunoaștere științifică devine necesarmente sensibilă, argument ce se bazează pe concepția că întregul procedeu experimental nu este altceva decît citirea succesivă a indicilor. Căci obiectivitatea verificării la citirea unui indice caracterizează deja gîndirea pe care o verificăm drept obiectivă. Realismul funcției matematice a trecut curînd în locul realității curbei care înfățișează mersul experimentului." (*G. Bachelard,* 1980)

O filozofie a științei trebuie deci să fie o filozofie care stabilește, la aplicarea ei, o trecere dincolo de principiile sale.

„Pe scurt, este singura filozofie deschisă. Oricare alta își consideră principiile drept incontestabile, adevărurile fundamentale drept totale și de neschimbat. Oricare altă filozofie se laudă cu caracterul ei închis." (*Idem*)

Cum știința nu este niciodată definitiv închegată, filozofia păstrează mereu un avantaj față de știință. Deseori se limitează la cele două extreme ale cunoașterii: generalul, sub forma principiilor generale, și imediatul, ca rezultat particular. Ambele reprezintă un obstacol pentru cunoaștere, căci limitează orice gîndire. Așa se epuizează filozofia în lupta împotriva generalului și a imediatului.

„Se îndreaptă ba spre a priori, ba spre a posteriori și nu recunoaște că gîndirea științifică contemporană se mișcă mereu între valorile epistemologice, între a priori și a posteriori, între valorile experimentale și cele raționale.
Empirismul are nevoie de înțelegere, raționalismul de aplicație. Un empirism fără legi clar coordonate, deductive nu poate fi nici gîndit, nici predat altora; un raționalism fără dovezi palpabile, fără aplicare la realitatea imediată nu reușește să convingă. Demonstrăm valoarea unei legi empirice făcînd din ea baza unei judecăți logice. Legitimăm o judecată logică transformînd-o în fundamentul unui experiment. Știința, care este la urma urmei suma demonstrațiilor și experimentelor, suma regulilor și legilor, a evidențelor și faptelor, are deci nevoie de o filozofie bipolară." (*Ibid.*)

Bachelard nutrește însă convingerea că cei doi poli au valori diferite. Direcția de la raționalism spre empirism este cotată mai sus: „Trebuie să ne gîndim, pentru a măsura, și nu trebuie să măsurăm pentru a gîndi." Superioritatea fizicii matematice — cum se prezintă ea astăzi la noi — trebuie explicată în spiritul raționalismului. Însă aici nu e vorba de un raționalism tradițional, ci de unul nou, științific, pentru care aplicația nu reprezintă o înfrîngere ori un compromis.

„Se vrea aplicat. Se dorește a fi modificat, atunci cînd aplicația nu este suficientă. Nu-și reneagă pentru aceasta principiile, ci le aduce într-un proces dialectic." (*Ibidem*)

Progresul cunoașterii constă pentru Bachelard — împotriva concepției pozi-

tiviste — nu în acumularea de fapte ale experienței, ci în **corectarea erorilor**.

„Orice experiență obiectivă corectă trebuie să conducă la corectarea unei erori subiective. Însă erorile nu se elimină ușor, una după alta. Sînt coordonate. Spiritul științific se poate constitui doar eliminînd spiritul neștiințific." (*Ibidem*)

Aceasta înseamnă că ceea ce cunoaștem deja ne împiedică să cunoaștem ceva nou. Orice cunoaștere cu adevărat nouă este precedată de o **ruptură**, așa de exemplu la trecerea de la concepția geocentrică la cea heliocentrică, de la traiectoria circulară a planetelor la cea eliptică și de la fizica clasică la fizica cuantică. Este o ruptură care desparte experiența naturală de cea științifică, și care marchează de asemenea progresul științei. Noțiunea de „**ruptură epistemologică**" devine ideea centrală a filozofiei lui Bachelard, o **filozofie a negației** (Philosophie du Non), deoarece toată pre-cunoașterea trebuie negată pentru a se ajunge la o nouă cunoaștere.

„Dobîndim o nouă cunoaștere nimicind cunoașterea prost fundamentată și depășind ceea ce se opune chiar în spirit spiritualizării. Știința se află mereu într-o opoziție totală față de opinie. (A demonstra acest lucru a fost unul dintre deziderateIe principale ale lui Socrate, care a încercat, în discuțiile sale, să arate că opinia [doxa] se înșală.)"

„Opinia gîndește greșit; ea nu gîndește: traduce necesitățile în cunoaștere. Determinînd obiectele prin utilitatea lor, își răpește posibilitatea de a le cunoaște. Nu putem fundamenta nimic pe ea: mai întîi trebuie distrusă. Ea este obstacolul ce trebuie depășit cel dintîi. Nu este suficient, de exemplu, să o corectăm în anumite puncte disparate, ca pe o morală provizorie, o cunoaștere vulgară comună. Spiritul științific ne interzice opinii în probleme pe care nu le înțelegem, probleme pe care nu știm să le formulăm limpede. Mai ales, trebuie să ridicăm probleme. Iar în viața științifică în mod sigur problemele nu se ridică de la sine. Tocmai această conștiință a problemelor caracterizează spiritul cu adevărat științific. Pentru un spirit științific orice cunoaștere este un răspuns la o întrebare. Dacă nu există întrebarea, nu poate exista cunoaștere științifică. Nimic nu vine de la sine. **Nimic nu este dat. Totul este construit.**" (*G. Bachelard,* 1978)

Opinia, precunoașterea, prejudecata nu sînt singurele obstacole epistemologice pe care le întîlnim în drumul nostru spre cunoaștere. Primul obstacol este prima experiență.

„Spiritul științific trebuie să se formeze împotriva naturii, împotriva a ceea ce este în noi și în afara noastră ca impuls și indicație a naturii, împotriva acaparării de către natură, împotriva faptelor multicolore și diverse." (*Idem*)

Unul din aceste fapte este de exemplu atracția corpurilor ușoare de către chihlimbarul pe care l-am frecat. Dacă este vorba să spunem, să vedem și să repetăm acest lucru,

„această activitate mecanică ce este cu totul exterioară legilor electrice ascunse va oferi fără îndoială ocazia unei observații exacte, cu condiția, desigur, să nu atribuim expresiei atracție nici o valoare. Însă această observație exactă va fi atunci închisă în ea însăși. Nu ne va mira prea mult că va dăinui mulți ani fără a rodi și fără a conduce la experimente variate."

„Este o binefacere pentru lenea intelectuală să fie considerată empirism, să denumească un fapt... Nu trebuie să înțelegem nimic, nu trebuie decît să privim." (*Idem*)

Bachelard se străduiește să obțină o reformă a gîndirii, o reformă care se referă atît la gîndirea științifică însăși cît și la reflecția filozofică asupra acestei gîndiri. Pozitivismul logic a redus filozofia la cercetarea fundamentală și a subordonat-o prin aceasta acelorași categorii de gîndire. Nu trebuia să se ajungă nici la o asemenea egalitate între categoriile fundamentale ale filozofiei și științei, nici la o despărțire a categoriilor de gîndire, ci la interacțiunea acestora. Trebuie să ajungem la o schimbare a principiilor gîndirii, dacă vrem să unificăm reprezentări opuse precum dualismul undă-particulă.

„Pentru ca cunoașterea să dobîndească întreaga ei importanță este necesar ca puterea de cunoaștere să se modifice. Înseși condițiile unității vieții și a spiritului sînt cele care vor duce la o modificare în viața spiritului, la o mutație umană profundă." (*Idem*)

Evoluție sau revoluție?

Istoria științelor naturii atestă o rapidă creștere a cunoștințelor. Acumularea faptelor, a teoriilor și metodelor duce la extinderea cunoașterii și este privită în general ca o **acumulare lineară**, născută din evoluție.
Thomas S. Kuhn opune acestei idei afirmația conform căreia progresul nu este un proces continuu, ci unul revoluționar; o ipoteză pe care Bachelard a susținut-o cu două decenii înainte de apariția lucrării lui Kuhn, *Structura revoluțiilor științifice*. „Ruptura epistemologică" ca discontinuitate este caracteristica decisivă a evoluției științifice. La locul rupturii apar, în viziunea lui Kuhn, revoluțiile, ca de exemplu, viziunea heliocentrică asupra lumii, teoria relativității, fizica cuantică.

„Acestea sînt adaosurile netradiționale la activitatea tributară tradiției desfășurată de știința obișnuită." (*Th. S. Kuhn*, 1967)

Căci este o nouă teorie, chiar dacă domeniul în care este aplicată este extrem de special și rar sau chiar dacă reprezintă numai o piesă adăugată la ceea ce se cunoaște deja.

„Recunoașterea ei necesită o reconsiderare a unei teorii mai vechi și reevaluarea unor fapte mai vechi, un proces cu adevărat revoluționar, rareori efectuat de un singur om și niciodată de azi pe mîine." (*Idem*)

O descoperire neașteptată nu este, în înțelesul ei, pur și simplu un fapt, căci duce la înnoiri fundamentale atît calitative cît și cantitative. Pentru Kuhn există o **știință normală** și **o știință extraordinară**, „Știința normală" înseamnă

„o cercetare ce se bazează pe una sau mai multe realizări științifice ale trecutului, realizări ce sînt privite de o anumită comunitate științifică, pentru un timp, drept fundament al muncii ei viitoare." (*Ibidem*)

Kuhn denumește **paradigmă** „ceea ce le este comun membrilor unei comunități științifice". Nu este vorba de o noțiune clar definită. Paradigma stabilește atitudinea oamenilor de știință față de fenomene, probleme și întrebări considerate relevante. Este modelul din care „cresc anumite tradiții bine închegate ale cercetării științifice". Contribuie la determinarea a ceea ce percepem sau observăm. Așa de exemplu un obiect legat de o ață este pentru Aristotel un corp împiedicat să cadă, iar pentru Galilei un pendul. Fenomenele nu sînt deci independente de paradigmă, ci tocmai aceasta le constituie.

„Pentru a fi acceptată ca paradigmă, o teorie trebuie să apară ca mai bună decît cea cu care rivalizează, însă nu trebuie — și într-adevăr nici nu o face vreodată — să explice toate faptele cu care este confruntată." (*Ibidem*)

Acceptarea unei paradigme îi permite cercetătorului „normal" să-și urmeze calea de „dezlegare a ghicitorii" fără a fi nevoit să-și justifice mereu fundamentele domeniului său științific. Țelul științei normale nu este să găsească noi teorii și fenomene, ci să limpezească fenomenele și teoriile reprezentate de paradigmă. Oamenii de știință sînt, prin urmare, obligați să cerceteze cu maximă atenție un domeniu restrîns al naturii. În cazul în care, pe parcursul cercetării, în cadrul unei paradigme se acumulează enigmele, apar anomalii cărora nu li se găsește rezolvare, într-o perioadă mai lungă de timp, știința normală intră într-o criză. Dispare încrederea în acea paradigmă. Începe căutarea alternativelor.

Gaston Bachelard (1884–1962)
Fiind foarte dotat, i s-a înlesnit, pe cînd era funcționar la poștă, să studieze științele naturii. În timpul activității sale ca profesor de liceu, cînd preda fizica și chimia, a studiat filozofia și a fost apoi, între 1930 și 1940, profesor de filozofie la Dijon. Aici s-a ocupat mai cu seamă de un nou punct de plecare metodic în înțelegerea procesului creației literare. În 1940 i s-a oferit catedra de istorie și filozofie a științelor naturii de la Sorbona, unde a activat pînă la retragerea sa în 1954. A păstrat o distanță ironică față de străduințele de transmitere academică a cunoștințelor.

Thomas S. Kuhn (n. în 1922). Profesor de teoria științei la Princeton. Principala scriere: *Structura revoluțiilor științifice.*

„Importanța crizelor constă în faptul că indică momentul în care este necesară o schimbare." (*Ibidem*)

Criza **introduce revoluția** și duce la **schimbarea paradigmei**. Schimbarea este anunțată de criză — revoluțiile științifice își aruncă umbra înainte. Noua paradigmă apare însă brusc. Este produsul cercetării extraordinare. Noua paradigmă duce de obicei la o mai mare specializare și slăbește legătura cercetătorului cu alte grupuri — atît de specialiști cît și de nespecialiști. Nu este comparabilă cu paradigma premergătoare. Chiar dacă aceleași noțiuni reapar, nu mai au același înțeles. Masa, spațiul și timpul nu sînt dimensiuni constante în teoria relativității, și prin urmare înseamnă altceva decît în fizica clasică a lui Newton. Această completă noutate și caracterul diferit nu se pot explica printr-o evoluție continuă, deductivă și treptată. Schimbarea de paradigmă se produce brusc.

Este știința orientată spre un țel?

„Sîntem cu toții obișnuiți să considerăm știința drept o întreprindere ce se apropie necontenit de un țel stabilit de către natură."

„Însă trebuie să existe un asemenea țel? Nu putem explica atît existența științei cît și succesul ei printr-o evoluție care pornește de la nivelul de cunoaștere al comunității spre un punct oarecare în timp?" (*W. Stegmüller*, 1975)

Spre deosebire de viziunea lui Kuhn, aceea a unei evoluții teleologice (orientată spre un țel) a științei, Popper consideră că progresul științific este o apropiere graduală de adevăr.

„Este ușor de observat că o asemenea concepție asupra cercetării poate fi utilă pentru elevarea spiritului, dar că este lipsită de valoare din punctul de vedere al teoriei științei. Căci doar un spirit divin ar putea spune despre punctul arhimedic din afara naturii și a spiritului uman: «Aici este adevărata constituție a naturii, dincolo sînt teoriile umane despre această natură»." (*Ibidem*)

O asemenea credință în progres nu se poate însă justifica deloc prin metodologia lui Popper — ea conține elemente nefundamentate rațional (cvasireligioasă). Diferența în privința existenței unui țel al cercetării științifice nu este singura controversă ce apare în polemica dintre Kuhn și Popper.
Pentru Popper, falsifierea este singurul criteriu care intră în discuție pentru selectarea teoriilor. Kuhn combate valoarea pe care Popper o atribuie falsifierii.

„Nici un singur proces descoperit pînă acum de studii istorice nu are nici cea mai mică asemănare cu șablonul falsifierii al lui Popper." (*Ibidem*)

Fără îndoială că rolul atribuit falsifierii este asemănător celui pe care Kuhn îl atribuie experienței extranormale, deci acelor experiențe care produc o criză, pregătind prin aceasta drumul pentru o nouă teorie.

„Cu toate acestea, experiențele extranormale nu trebuie așezate pe același plan cu cele falsificatoare. Cred chiar că acestea din urmă nici nu există de fapt... Dacă fiecare neconcordanță în parte ar fi motiv pentru respingerea unei teorii, toate teoriile ar trebui respinse." (*Ibidem*)

Căci fiecărei teorii îi corespunde întotdeauna un exemplu contrar — de aceea toate teoriile sînt întotdeauna combătute. Căutarea de către Popper a unei falsifieri riguroase nu ar îmbunătăți — după Kuhn — științele naturii, ci le-ar distruge.

„Rivalitatea dintre paradigme nu poate fi decisă prin demonstrații." (*Th. S. Kuhn*, 1967)

O punere față în față a unor puncte de vedere adverse nu se poate face, deoarece acestea nu au măsură comună (nu sînt comparabile).

„Cei ce susțin versiunea paradigmelor concurențiale își desfășoară activitatea în lumi diferite." (*Ibidem*)

Karl Raimund Popper (n. în 1902 la Viena). A audiat (deși nu era înscris) cursuri de matematică și fizică la Viena, pe lîngă literatură, psihologie și filozofie. A absolvit în 1922. A lucrat ca ucenic de tîmplar, educator, mai apoi ca profesor de matematică și fizică la școli normale. În 1928 și-a susținut licența în filozofie. A emigrat în 1937 în Noua Zeelandă. Mai tîrziu profesor invitat la Harvard. Din 1949 profesor de logică și metodă științifică la Universitatea din Londra. Opere principale: *Logica cercetării* (1934), *Societatea deschisă și dușmanii ei* (1945), *Mizeria istoricismului* (1957), *Eul și creierul său* (1977) (împreună cu laureatul Premiului Nobel, John C. Eccles).

Iluminismul

Epoca Iluminismului este dominată de emanciparea raţiunii de sub orice autoritate, raţiune devenită conştientă de independenţa şi specificitatea sa.

Poziţiile şi ţelurile Iluminismului

„Fierberea ce se făcea simţită în toate direcţiile a cuprins cu putere tot ce i se oferea, asemenea unui torent care sparge zăgazurile. Începînd de la principiile ştiinţei pînă la fundamentele religiei consacrate, de la problemele metafizicii la cele ale gustului, de la muzică la morală, de la disputele teologice la problemele economiei şi comerţului, totul a fost discutat, analizat, negociat." (*J. B. d'Alembert*, 1759)

Iluminiştii au venit din toate straturile sociale. Erau profesori, funcţionari, comercianţi ce şi-au însuşit noul spirit şi s-au străduit să „ilumineze". În secolul al XVIII-lea aceşti oameni au simţit ceva asemănător cu o „răsturnare a epocii" — lumea nu avea să mai fie niciodată aceeaşi, o recădere în epoca primitivismului părea de neconceput. Acest lucru se oglindeşte în diferitele noţiuni folosite pentru a desemna Iluminismul: „enlightenment", „siècle des lumières", „illuminismo" etc. Desprinderea de o autoritate depăşită a fost resimţită ca o răzbatere.

Răspuns la întrebarea: Ce este luminarea

„Luminarea este ieşirea omului din minoratul a cărui vină o poartă el însuşi. Minoratul este neputinţa omului de a se servi de inteligenţa sa fără a fi condus de altul. Vinovat se face omul de această stare, dacă pricina minoratului nu este lipsa inteligenţei, ci lipsa hotărîrii şi curajului de a se servi de ea fără conducerea altuia. Sapere aude! Îndrăzneşte să te serveşti de inteligenţa ta proprie! Aceasta este deci lozinca luminării.

Lenea şi laşitatea sînt cauzele care explică de ce o parte atît de mare a oamenilor, după ce natura i-a slobozit de mult de sub conducerea străină (naturaliter maiorennes) rămîn totuşi de bună voie întreaga lor viaţă minori şi de ce alţii pot deveni foarte lesne tutorii lor. E atît de comod să fii minor. Dacă am o carte care are pentru mine inteligenţă, un preot care are pentru mine conştiinţă, un medic care judecă pentru mine ce regim trebuie să urmez etc., nici o străduinţă din partea mea nu mai e necesară. N-am nevoie să gîndesc, cînd pot numai să plătesc; alţii vor lua asupra lor afacerea supărătoare pentru mine.

E greu deci pentru fiecare om ca individ izolat să se ridice din minorat, care a devenit aproape un element constitutiv al firii sale. El a îndrăgit chiar această stare, este deocamdată incapabil de a se servi de propria sa inteligenţă deoarece n-a fost lăsat niciodată s-o încerce. Norme şi formule, aceste instrumente mecanice ale unei întrebuinţări raţionale sau, mai bine zis, ale unei abuzări raţionale de darurile sale naturale, sînt cătuşele la picioare ale unui minorat perpetuu. Chiar cine s-ar elibera de ele, nu ar fi în stare decît de un pas nesigur chiar şi peste şanţul cel mai îngust, nemaifiind obişnuit cu o asemenea mişcare liberă. Astfel că sînt puţini cei care au reuşit să iasă din minorat prin efortul spiritului şi să păşească siguri.

Pentru această luminare nu se cere însă nimic decît libertatea; şi anume cea mai inofensivă dintre tot ce se poate numi libertate, adică aceea de a face în toate privinţele de raţiunea proprie întrebuinţare publică. Dar

aud strigîndu-se din toate părțile: nu discutați, nu cercetați! Ofițerul zice: nu discutați, ci executați ordinul! Preotul: nu discutați, ci credeți!! Consilierul financiar: nu discutați, ci plătiți. (Doar un singur domn pe lumea asta spune: discutați cît vreți și despre ce vreți; însă dați ascultare!) În acestea găsim pretutindeni o îngrădire a libertății. Care îngrădire însă este o piedică a luminării? Care nu, ci dimpotrivă, o înlesnește chiar? Răspund: întrebuințarea publică a rațiunii proprii trebuie să fie întotdeauna liberă și numai ea poate înfăptui între oameni luminarea." (I. Kant, *Răspuns la întrebarea ce este „Luminarea"?*[1])

Filozoful Jürgen Mittelstrass îl comentează pe Kant în felul următor:

„Incapacitatea de «a te folosi de rațiunea proprie fără îndrumarea altuia» a conuus în istoria gîndirii la acea dependență de opinii tradiționale deseori autoritare față de care a apărut apoi dorința unei independențe raționale. Această dependență însă nu trebuie să fie conștientizată ca atare, ea este dată acolo unde o obligație de a justifica, niciodată realmente negată, nu mai ajunge la premisele propriei gîndiri, adică acolo unde se mulțumește prea repede cu diferențieri secundare. Conducerea rațiunii este preluată prin urmare de istorie, și anume atît de istoria gîndirii altcuiva (păstrată de tradiție) cît și de cea a propriei gîndiri (exprimată de o biografie). Decizia de a folosi «propria rațiune», cum spune Kant în alt loc, nu vrea să spună altceva decît «să te întrebi în privința a tot ceea ce accepți: este bine să faci din motivul pentru care accepți ceva, sau din regula care rezultă din ceea ce accepți, baza generală a utilizății rațiunii?» Măsura acestei străduanii interogative (verificatoare) decide în cele din urmă cine va prelua conducerea intelectului (sau a rațiunii): istoria, sau (în sens kantian), critica.
În cazul negativ însă, cînd istoria preia această conducere, o asemenea intrare sub tutelă este și o problemă a propriei responsabilități. Se uită aici că omul este el însuși subiect al acelor opinii ce decid într-un anumit caz, gîndirea individuală. Și anume subiect atît în ceea ce privește o istorie comună (o istorie trecută, ale cărei motive sînt inteligibile în acțiunile individuale), cît și în ceea ce privește propria istorie (biografia unei gîndiri și acțiuni individuale). «Ieșirea de sub o tutelă sub care au ajuns din vină proprie» nu înseamnă prin urmare altceva decît recunoașterea, ce va stabili la rîndul ei o gîndire nouă, că omul are de a face cu sine însuși în acțiunile sale (unde se încadrează și folosirea rațiunii) și în istoria acestor acțiuni." (*J. Mittelstrass*, 1970)

Faptul că omul (concret, omul contaminat de idealurile Iluminismului) încearcă să ia în mîini propria istorie are motive atît tehnic-civilizatoare cît și politice și intelectuale.
Cunoașterea științifică a secolului al XVII-lea și-a găsit o aplicare practică în lupta cu forțele naturii. A dus la o economie mai rațională; îmbunătățirea căilor de circulație și a comunicațiilor a făcut ca tradiționala fărîmițare politică să devină învechită. Noua clasă de mijloc ce lua naștere treptat nu se mai putea împăca cu privilegiile feudale.
Opera decisivă a Iluminismului, manifestul progresului uman este „**Enciclopedia sau dicționarul rațional al științelor, artelor și meseriilor**", la care au colaborat peste cincizeci de autori, între care Diderot, d'Alembert, Voltaire, Condillac, Holbach.

d'Alembert și Diderot, înconjurați de colaboratori importanți ai Enciclopediei

[1] În numărul din decembrie 1784 al publicației *Berliner Monatsschrift* a apărut acest eseu celebru al lui Immanuel Kant, ca răspuns la întrebarea unui preot protestant publicată cu un an înainte de aceeași revistă, și anume ce este de fapt luminarea.

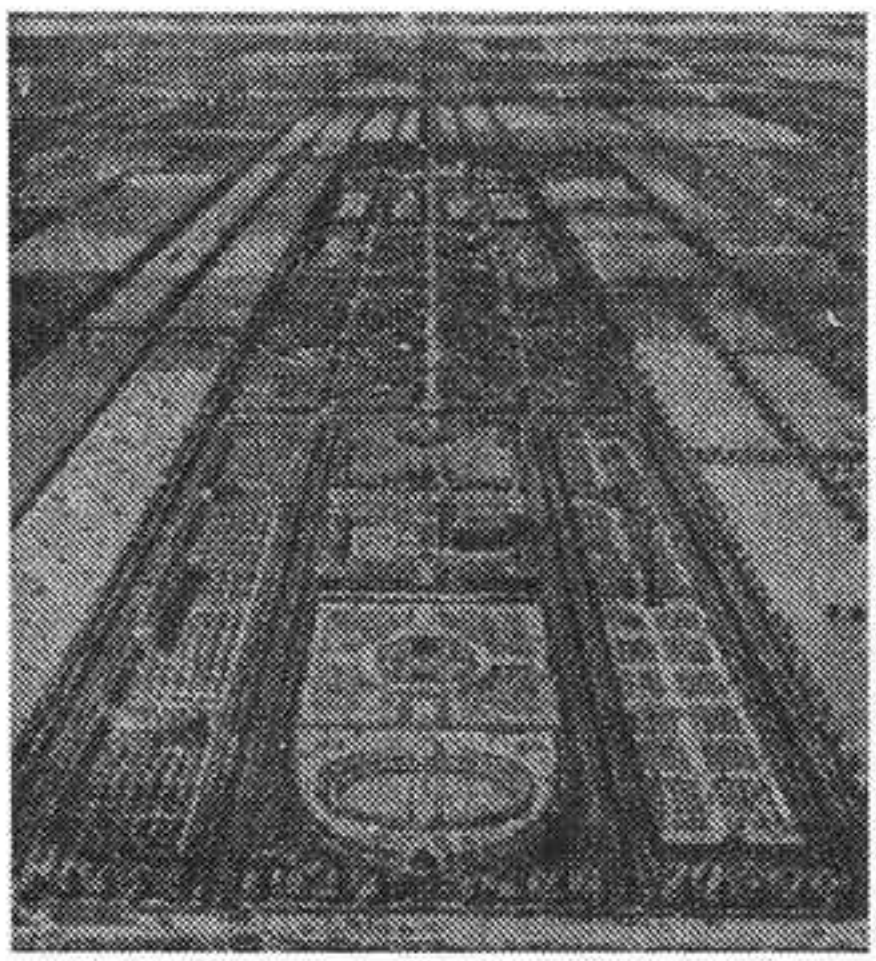
În 1750 a apărut Prospectul Enciclopediei, la care Diderot a făcut o introducere programatică.

„Rezumarea lexicală a tot ce face parte din domeniile științelor, artelor și meseriilor trebuie să aibă în vedere în primul rînd să evidențieze legătura dintre ele, să înțeleagă mai exact, cu ajutorul acestor interdependențe, principiile ce le stau la bază și să înfățișeze mai limpede consecințele; important este să demonstreze relațiile mai îndepărtate sau mai strînse ale lucrurilor care alcătuiesc natura și i-au preocupat pe oameni, ... să elaboreze o imagine generală a eforturilor spiritului omenesc în toate domeniile și în toate veacurile." (*D. Diderot*, 1967)

Teoriile științifice sînt menținute laolaltă printr-o lege intrinsecă:

„Iluminismul nu recunoaște din capul locului drept existență și devenire ceea ce se poate înțelege ca unitate; idealul său este sistemul, din care decurge totul și fiecare în parte." (*Idem*)

În centrul eforturilor științifice se află îmbogățirea cunoașterii, care servește progresului, acesta fiind considerat continuu și linear.
Bazele metodice ale Enciclopediei sînt reprezentate de științele naturii; **procedeul matematic-științific** era pus în



Natură reglementată — societate reglementată
„Caste văd alcătuite, mîndrele semințiі ale plopilor/Trec în pompă ordonată, nobile și splendide./Regulă devine totul, și totul alegere, și totul înțeles,/Acest șir de servitori îmi anunță stăpînul." (F. Schiller, *Plimbarea*)

Henry Rousseau

slujba emancipării omului; mitul și superstiția trebuiau înlocuite de un **discurs al rațională**.

„A gîndi înseamnă, în accepția Iluminismului, crearea unei ordini unitare, științifice, și deducerea cunoașterii faptelor din principii, interpretabile ca axiome stabilite arbitrar, idei înnăscute sau supremă abstracție." (*Th. W. Adorno*, 1966)

Ideea fundamentală a Iluminismului — cunoașterea ca instrument esențial al dominației — apare încă la Francis Bacon:

„Deci superioritatea omului constă în cunoaștere, nu încape nici o îndoială. În ea se păstrează multe lucruri pe care regii cu toate comorile lor nu le pot cumpăra, asupra cărora porunca lor nu are nici o putere, despre care solii și iscoadele lor nu aduc nici o veste, spre ale căror tărîmuri de origine exploratorii și navele lor nu pot naviga. Astăzi stăpînim natura doar în închipuirea noastră și, de fapt, sîntem supuși ei; dacă însă ne-am lăsa conduși de ea în creație, i-am porunci, în practică, noi." (*F. Bacon*, 1951)

Procedeul matematic-științific trebuie să creeze premisele pentru o schimbare radicală a stării existente. Credința optimistă într-o evoluție continuă a speciei umane este de nezdruncinat.

„Nu sînt oare toate aceste observații, ce vor fi expuse pe larg în opera pe care o plănuim, o dovadă că bunătatea morală a omului, acest rezultat necesar al alcătuirii sale naturale, este deschisă, ca și toate celelalte capacități, unei perfecționări nelimitate și că natura leagă indisolubil adevărul, fericirea și virtutea?" (*A. Condorcet*, 1976)

Friedrich Engels vorbește în acest context de „măreţele promisiuni ale Iluminismului", de

„promisiunile strălucitoare ale primilor iluminiști pentru o societate în care va domni doar raţiunea, pentru civilizaţia dătătoare de fericire, pentru capacitatea fără margini de perfecţionare a omului."

Un alt cuvînt-cheie al Iluminismului este „**natura**". Natura trebuie folosită atunci cînd trebuie învinsă superstiţia. Natura este profesorul secret al omului în ascensiunea sa spre completa utilizare a raţiunii. Împărţirea istoriei (periodizarea) se ghidează după natură: omul trecutului era nevoit să se supună naturii, folosindu-se de imagini mitologice. Treptat, a învăţat să înţeleagă noţional bazele acţiunii sale (filozofie), pînă ce a ajuns, în sfîrşit, să citească în cartea deschisă a naturii — ajungînd capabil de o concepţie ştiinţifică despre lume.
Această ascensiune a omenirii **de la mit la logos**, acest **proces al maturizării** are loc, după Auguste Comte, în trei etape, parcurse de fiecare individ de-a lungul propriei sale vieţi. Gîndirea porneşte de la fantezie şi devine tot mai mult ştiinţă. Are loc un proces al emancipării şi, prin urmare, al cunoaşterii de sine, care înlătură prăpastia dintre om şi o lume străină şi ostilă, şi, în acelaşi timp, şi prăpastia din sufletul omului. Nu trebuie să se mai teamă de demoni sau de căderea sa în păcat, deoarece recunoaşte succesiv şi prin mînuirea şi observarea naturii (a lumii din jurul său şi a structurii sale psihice) mijloacele pentru autoperfecţionarea sa şi le poate aplica efectiv. Omul este menit să se definească liber pe sine însuşi, este menit unei fericiri ce trebuie, în acord cu ţelurile sociale, mereu reformulată şi căutată. Cel mai important instrument de măsură pentru atingerea acestui ţel este utilitatea energiei folosite pentru ţelul atins. Străduinţele individului trebuie deci puse de acord cu necesităţile societăţii.

Lipsa de măsură individuală, impulsurile distructive nu sînt negate, ci opuse binelui comun — cu scopul eradicării lor; a te subordona acestui bine comun înseamnă a atinge fericirea raţională, posibilă, individuală, în acord cu necesităţile generale, şi o asigură în acest fel.

Critica Iluminismului

Omul s-a maturizat; s-a eliberat de constrîngerile autorităţii (tradiţie, Biserică, sistem feudal), şi a învins în mare parte natura înconjurătoare şi pe cea din sine însuşi, în numele raţiunii. În numele ei a distrus unitatea naturii, a desacralizat mitul şi a luptat împotriva nedreptăţii şi a exploatării.
Libertate, egalitate, fraternitate — aceasta era lozinca secolului al XVIII-lea. Spiritul său critic, iluminat a pătruns în toate domeniile vieţii. Însă cu el s-a întîmplat ceea ce se întîmplă cu orice idee ce se dezvoltă, pornind de la elementul său critic, pentru a deveni un mijloc pentru crearea unui sistem. Împotriva voinţei sale tinde să „transforme alegerea sa pozitivă în ceva negativ, distructiv". Progresul Iluminismului devine în acest fel regres: Iluminismul se distruge pe sine însuşi. Dacă nu vrea ca dispariţia să fie definitivă, trebuie să accepte în sine însuşi reflecţia asupra acestui moment. O asemenea încercare de reflecţie asupra „Iluminismului încremenit în teama de adevăr" au întreprins Max Horkheimer şi Theodor W. Adorno în lucrarea lor *Dialectica Iluminismului*.

„Trezirea subiectului se cumpără prin recunoaşterea puterii ca principiu al tuturor relaţiilor. În faţa unităţii unei asemenea raţiuni, despărţirea omului de Dumnezeu coboară la acea irelevanţă indicată constant de raţiune, încă de la primele critici ale lui Homer. Stăpînind natura, Dumnezeul creator şi spiritul

ordonator se aseamănă. Chipul omului creat după asemănarea celui al lui Dumnezeu constă în suveranitatea sa asupra existenței, în privirea de stăpîn, în poruncă.
Mitul trece în Iluminism, iar natura devine simplă obiectivitate. Omul plătește creșterea puterii sale cu înstrăinarea de acel ceva asupra căruia își exercită puterea. Iluminismul are față de obiecte aceeași atitudine pe care o are dictatorul față de oameni. Le cunoaște în măsura în care le poate manipula. Omul de știință cunoaște lucrurile în măsura în care le poate face. Prin aceasta, acel In Sine al Lor devine Pentru El. În transformare, substanța lucrurilor se dezvăluie a fi mereu același lucru, substratul stăpînirii. Această identitate constituie unitatea naturii. Era presupusă de incantația magică la fel de puțin ca și unitatea subiectului. Riturile șamanilor se adresau vîntului, ploii, șarpelui din afară sau demonului dinăuntrul bolnavului, nu unor materii sau exemplare. Nu era același spirit identic care practica magia; se modifica exact ca și măștile de cult ce trebuiau să se asemene tuturor chipurilor. Magia este un neadevăr sîngeros, însă ea nu neagă încă dominația, transformîndu-se în pur adevăr și așezîndu-se la baza lumii pe care o stăpînește. Vrăjitorul se face asemănător demonilor; pentru a-i speria sau pentru a-i îmblînzi, devine înspăimîntător sau blînd. Chiar dacă sarcina sa este repetarea, nu s-a declarat chipul puterii absolute, asemenea omului civilizat, pentru care modestele ținuturi de vînătoare se reduc la un cosmos unitar, la întruchiparea tuturor posibilităților de pradă." (*M. Horkheimer, Th. W. Adorno*, 1971)

Filozoful francez Michel Foucault întrevede o strînsă legătură între **idolatrizarea rațiunii instrumentale**, cum a fost promovată mai ales de Iluminism, și un **sistem al dominației** prin forță bazat pe această raționalitate. Pentru istoria Occidentului a fost de cea mai mare importanță faptul că

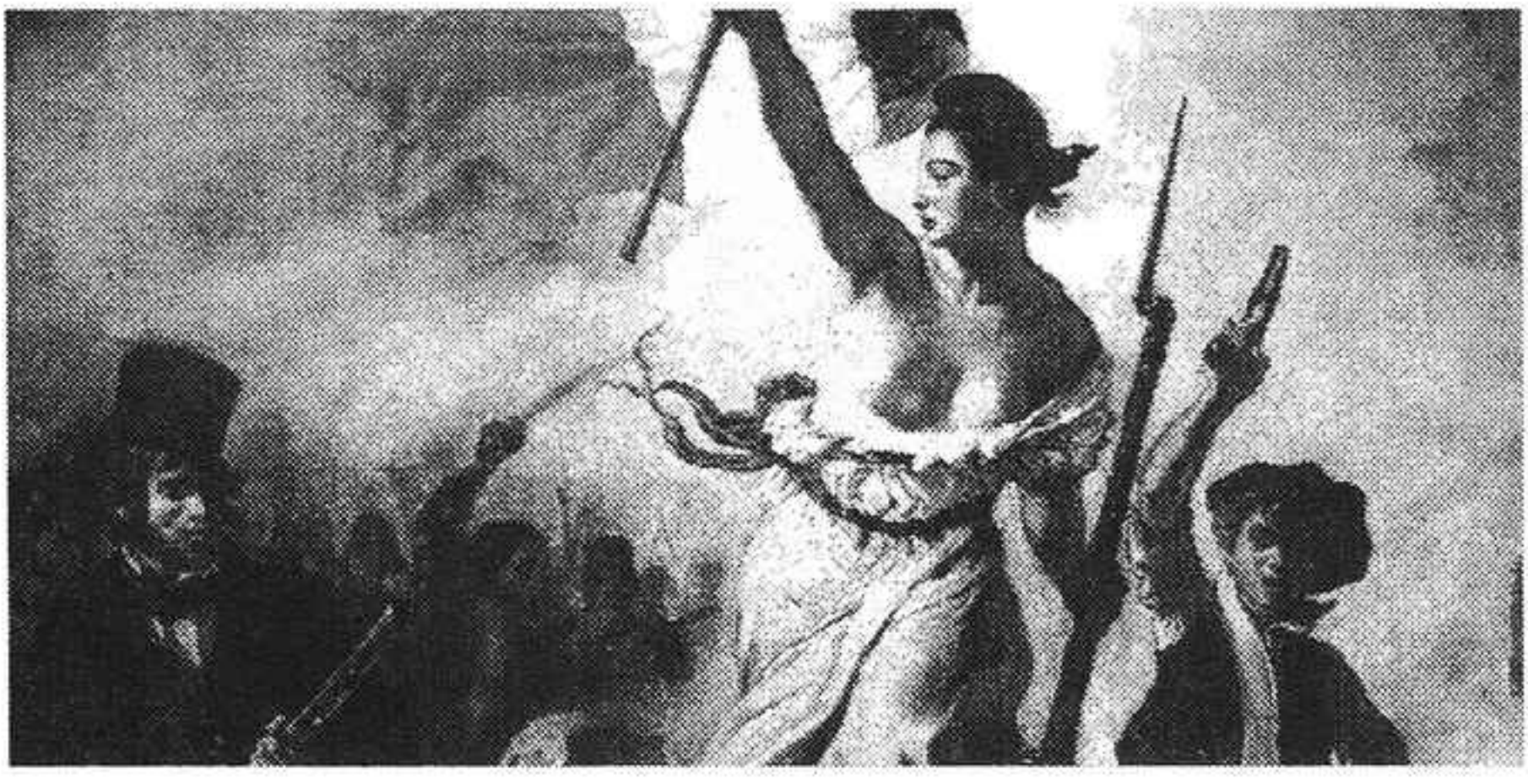
„s-au inventat sisteme de dominație extrem de raționale. Din ele face parte un întreg ansamblu de scopuri, tehnici și strategii; în școală, în armată, în fabrică domină disciplina — tehnici de dominație perfect raționale (ca să nu mai vorbim de colonizare; în dominația ei sîngeroasă prin forță colonizarea este o tehnică de dominație absolut intenționată, conștientă și rațională). Puterea rațiunii este o putere sîngeroasă." (*M. Foucault*, 1976)

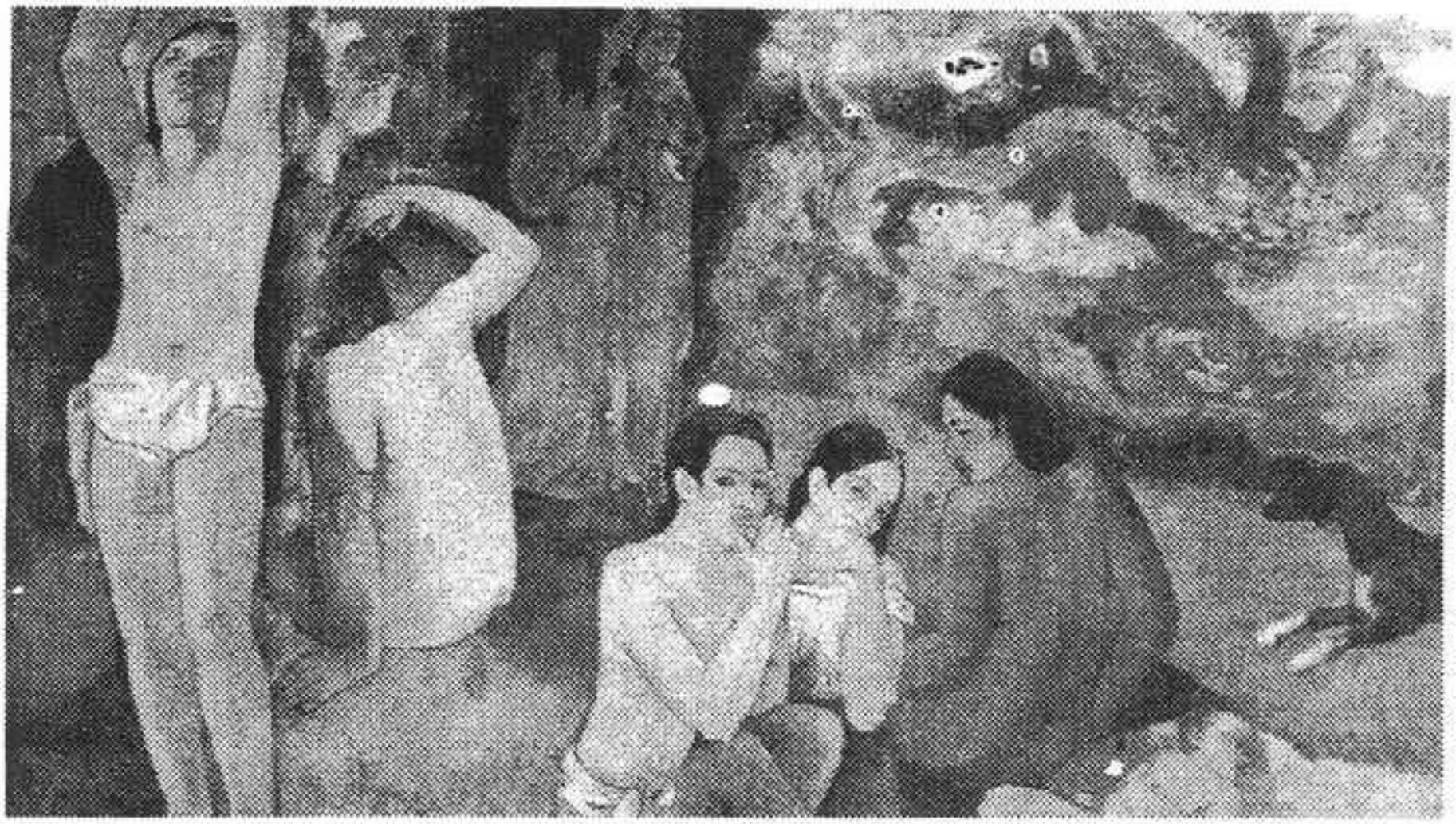
Foucault vede în credința în rațiune, combinată cu credința în progresul continuu, originea tehnicilor și științelor moderne a exercitării puterii.

„Economiei puterii ce caracterizează o societate îi corespunde o economie a adevărului, a procedeului de șantajare, a răspîndirii și dominației sale." (*Idem*)

Se naște, deci, o **interdependență între putere și cunoaștere** ale cărei repercusiuni Foucault le urmărește în diferite domenii (psihiatrie, medicină). **Puterea** nu mai este văzută ca un bloc eratic, ci descompusă în strategii. În același timp, tehnologiile sînt privite în contextul obstacolelor ce li se opun; întotdeauna rezultă un raport de relații de forță.
Folosind exemplul disciplinării trupului uman din secolul al XVIII-lea Foucault

Eugène Delacroix, „Libertatea călăuzind poporul"





Paul Gauguin

încearcă să demonstreze interacțiunea diferitelor tehnologii ale puterii.

„Atenția este acordată trupului, care este manipulat, format, dresat, care ascultă, răspunde, devine agil și ale cărui puteri se înmulțesc." (*Ibidem*)

La acest act de dresură participă diferite instituții ca mînăstiri, școli, armata; scopul disciplinării este o eficiență cît mai ridicată:

„Disciplina își fabrică în acest fel trupuri supuse și antrenate, trupuri obediente și dornice să învețe. Disciplina mărește puterile trupului (pentru a mări utilitatea lor economică) și slăbește aceleași puteri (pentru a le face docile din punct de vedere politic). Într-un cuvînt: sfărîmă puterea trupului." (*Ibidem*)

Ca rezultat al acestei tehnologii a puterii (Foucault o numește microfizica puterii)

„se formează ceva ca o schemă de comportament anatomico-cronologică. Actul este descompus în elementele sale; se stabilește ținuta trupului, a membrelor, a încheieturilor; fiecărei mișcări i se atribuie o direcție, un țel, o durată; ordinea lor este prestabilită. Timpul pătrunde în trup, și o dată cu timpul pătrund toate controalele minuțioase ale puterii." (*Ibidem*)

„**Discursul rațional al Iluminismului**" procedează la o „**distrugere succesivă a mitului**" (a relatărilor, povestirilor, legendelor). Locul său este luat de sistemul științific unitar.

„Și mai prost stau lucrurile cu tratarea ideilor ce nu aparțin sferei științei occidentale. În secolul al XVI-lea a început o întrecere mai mult sau mai puțin corectă între cele mai vechi științe și noua filozofie. O întrecere corectă între întreaga gîndire apuseană și miturile și cosmologiile extraeuropene nu a existat niciodată. Aceste grupuri de idei și practicile legate de ele (medicina, de exemplu) nu au dispărut fiindcă știința europeană ar fi fost mai bună, ci pentru că soldații europeni au fost cuceritori mai eficienți. Nu s-a cercetat, nu s-a comparat. S-a colonizat și s-au sugrumat ideile națiunii colonizate. Aceste idei au fost mai întîi înlocuite cu religia iubirii aproapelui, creștinismul, apoi cu religia științei. Din nou trebuie să spunem că superioritatea științei nu este un rezultat al cercetării sau argumentării; de data aceasta este rezultatul influențelor politice, instituționale și chiar militare." (*P. Feyerabend*, 1979)

În *Critica rațiunii cinice*, Peter Sloterdijk problematizează faptul că cunoașterea, ridicată de Iluminism la rang de fetiș, nu este decît cunoașterea dintr-un anumit punct de vedere.

„Dacă este adevărat că cunoașterea înseamnă putere, este de asemenea adevărat că nu orice cunoaștere este binevenită. Deoarece nicăieri nu există adevăruri ce se pot

Paul Feyerabend (n. în 1924 la Viena). Din 1958 profesor de filozofie la Universitatea Berkeley din California.

cuceri fără luptă și fiindcă fiecare cunoaștere trebuie să-și aleagă locul ei în sistemul de puteri și contraputeri, mijloacele prin care cunoașterii i se acordă valabilitatea apar aproape mai importante decît cunoașterea însăși. În epoca modernă, Iluminismul apare ca un complex tactic. Cerința generalizării raționalului îl trage în vîrtejul politicii, pedagogiei și propagandei. Prin aceasta, Iluminismul respinge conștient realismul aspru al teoriilor mai vechi ale înțelepciunii, pentru care era evident că masele ar fi lipsite de inteligență iar rațiunea ar fi apanajul celor puțini. Elitismul modern trebuie să se codifice democratic." (*P. Sloterdijk*, 1983)

Jean-François Lyotard ridică întrebarea legitimității științei și o consideră, începînd cu Platon, legată indisolubil de legitimitatea legislatorului.

„Din această perspectivă, dreptul de a decide ce este adevărat nu este independent de dreptul de a decide ce este drept, chiar dacă enunțurile subordonate celor două autorități sînt de natură diferită." (*J.-F. Lyotard*, 1986)

Cunoașterea și puterea sînt doar două fețe ale aceleiași întrebări:

„Cine decide ce este cunoaștere, și cine știe ce trebuie decis? Problema cunoașterii este, în epoca informaticii mai mult ca oricînd, o problemă a guvernului." (*Idem*)

Sfîrșitul Iluminismului — postmodernismul

Mișcarea postmodernă reprezintă ultimul — pînă acum — proiect de critică, respectiv de depășire a Iluminismului. Teoriile considerate postmoderne pot fi interpretate ca **tentative de lichidare a „discursului rațional"**; ele proclamă sfîrșitul unui metadiscurs unitar, cuprinzător. Postmodernul trebuie privit ca o încercare de a sparge prin **decodificare** teoriile discursive tradiționale, care dispun de un cod unitar.
Expunerii argumentativ-dialectice a teoriei i se opune o producție „curgătoare", „fluidizată"; modelele de orientare sînt procesele mașinale:

„Ele funcționează peste tot, fără răgaz, apoi iarăși, cu întrerupere. Respiră, încălzește, mănîncă... Pretutindeni sînt mașini, în cel mai adevărat sens al cuvîntului: mașini ale mașinilor, cu angrenajele și cuplajele lor." (*G. Deleuze*, 1974)

Expunerea textului nu se îndreaptă înspre un scop anume, ci este producție pură; se cere transmiterea impresiei unei „activități fără autor".
Postmodernismul este descris de Jean Baudrillard drept un „**uriaș proces al pierderii sensului**", „care a dus la distrugerea tuturor povestirilor, referințelor și finalităților".

„Viitorul a ajuns deja, totul a ajuns deja, este deja aici... Vreau să spun că nu mai avem de așteptat nici realizarea unei utopii revoluționare, nici, pe de altă parte, un eveniment atomic exploziv. Forța detonatoare a intrat deja în obiecte. Nu mai este nimic de așteptat... Ceea ce este cel mai rău este că evenimentul final visat, pe care se baza orice utopie, efortul metafizic al istoriei etc., punctul final, se află deja în urma noastră..." (*J. Baudrillard*, 1978 b)

Această pierdere a sensului conduce la dispariția credinței într-o „lume adevărată", într-un original, într-un „lucru în sine":

„Nu există original — modelul copiei este deja o copie, copia este deci o copie a copiei; nu o mască ipocrită — căci chipul ascuns de mască este deja o mască, orice mască este doar masca unei alte măști; nu un fapt — nimic altceva decît interpretări, fiecare interpretare este deci interpretarea unei alte interpretări, dinaintea ei; nu un sens propriu al unui cuvînt, nimic altceva decît sensuri transmise, noțiunile sînt doar metafore deghizate; nu o versiune autentică a textului, nimic altceva decît traduceri." (*Idem*)

„Lumea adevărată" devine fabulă, cum a remarcat deja Nietzsche. În legătură cu aceasta, Klossowski constată:

„Lumea devine fabulă, lumea ca atare este doar fabulă: o fabulă însă este ceva ce se povestește și care nu există decît în povestire: lumea este ceva ce se povestește, un eveniment povestit, prin urmare, o interpretare: religia, arta, știința, istoria — toate acestea sînt diferite interpretări ale lumii sau mai degrabă variante ale fabulei." (*P. Klossowski*, 1963)

În fața varietății cunoașterii narative (a povestirilor, a jocurilor de cuvinte), Lyotard elaborează, plecînd de la Nietzsche, o „știință voioasă"

„... a varietății și intraductibilității jocurilor de cuvinte ce se întrepătrund... A le recunoaște autonomia, a nu le reduce pe unele la celelalte; cu o regulă, care ar fi cu toate acestea o regulă generală, «lăsați-ne să ne jucăm... și lăsați-ne să ne jucăm în liniște»" (*J.-F. Lyotard*, 1986)

Jocul nu se orientează după țelul de a produce un sens inteligibil și reproductibil, ci confirmă doar cu voluptate incertitudinea și lipsa de sens și se opune oricărei pretenții de interpretare. Baudrillard consideră graffiti drept forma exemplară a acestor jocuri:

„Capacitatea de intersanjabilitate a elementelor într-un ansamblu ce funcționează, unde fiecare element preia un sens numai în funcție de cod ca termen variabil, structural. În aceste condiții a spune: «exist, sînt cutare sau cutare, locuiesc pe cutare stradă, trăiesc aici și acum» se apropie într-adevăr de o revoltă radicală. Evadezi din această combinatorică a termenilor, nu pentru o poziție anumită, pentru a recîștiga o identitate devenită imposibilă, ci pentru a îndrepta incertitudinea împotriva sistemului care ți-o impune, pentru a folosi incertitudinea cu scopul distrugerii. Căci *Superbee Spix Cola 139 Kool Guy Crazy Cross 136* — aceasta nu înseamnă nimic, nu este nici măcar nume propriu, ci matricea simbolică, produsă pentru a deconcerta sistemul curent de denumiri. Acești termeni nu au nici un fel de originalitate: toți provin din benzile desenate, unde erau închiși în ficțiune, însă evadează exploziv din ea, pentru a fi proiectați în realitate ca un strigăt, ca antidiscurs, ca renunțare la orice elaborare sintactică, poetică și politică, ca cel mai mic, cel mai radical element, ce nu poate fi inclus în nici un discurs. Ireductibili tocmai în virtutea sărăciei lor, se opun oricărei interpretări, scapă în acest fel principiului denumirii, și năvălesc ca semnificanți vizi în sfera semnelor împlinite ale orașului, pe care le dizolvă prin simpla lor prezență." (*J. Baudrillard*, 1978 a)

Semnele, renunțînd la a se lega de un anumit sens, devin intersanjabile în mod nelimitat și pot circula libere. Tocmai prin aceasta obțin însă un înțeles nou, indirect și imposibil de prins. Indică condițiile care le permit această circulație. Prin libera circulație indică chiar mai mult decît ar fi putut spune dacă ar fi fost legate strîns de un sens.

„Nume fără intimitate, așa cum ghetoul este lipsit de intimitate, fără viață particulară, trăind însă într-o intensă interdependență colectivă. Ceea ce pretind aceste nume nu este o identitate burgheză, o personalitate, ci exclusivitatea radicală a clanului, a bandei, a seriei, a grupei de vîrstă sau a etniei, care, așa cum se știe, se naște prin transmiterea numelui, prin fidelitatea absolută față de acest nume, față de această denumire totemică, chiar dacă aceasta provine de-a dreptul din lumea unor Underground-Comics. Această formă a denumirii simbolice este negată de structura noastră socială, care atribuie fiecăruia un nume propriu și o individualitate intimă, distrugînd în numele unei socialități abstracte și universal urbane orice solidaritate. Aceste nume, în schimb, aceste denumiri de trib au o încărcătură într-adevăr simbolică; sînt create pentru a fi dăruite, schimbate cu altele, transmise, pentru a se schimba unele cu altele, nelimitat, în anonimat, însă într-un anonimat colectiv, în care aceste nume trec de la unul la altul ca expresii ale unei inițieri, schimbîndu-se între ele atît de bine, încît sînt tot atît de puțin proprietatea cuiva pe cît este și limba." (Idem)

Postmodern: noțiunea de de postmodern se referă la o evoluție în științele umaniste ce se îndreaptă împotriva unei gîndiri sistematice, uniforme, obișnuită începînd de la filozofia lui Descartes. Gîndirea postmodernă nu mai crede în posibilitatea unui discurs sistematic care cuprinde și domină toate tipurile de discurs posibile. Se propagă, în schimb, un pluralism radical, în cadrul căruia va fi urmărită orice perspectivă; lipsește orice centru determinant. Acest pluralism este intensificat în societatea modernă industrială de influența noilor tehnologii informaționale (video, computer), iar descompunerea discursului unitar (Lyotard îl numește metadiscurs) este accelerată. Pierderea unității nu trebuie însă privită cu pesimism, cum au făcut artiștii inovatori ai acestui secol (Musil, Kraus, Hofmannsthal, Schönberg, Broch, Wittgenstein), „Putem spune astăzi că am încheiat acest doliu. Nu trebuie pornit din nou... Majoritatea oamenilor au pierdut chiar și nostalgia unității pierdute." (*J.-F. Lyotard*)

Jean-François Lyotard (n. în 1924). Membru al Collège International de Philosophie. Opere principale: *Economia dorinței* (1984), *Cunoașterea postmodernă* (1986), *Controversa* (1987).

Lumea conceptelor — lumea materiei

Subiectul își constituie lumea

Eul care gîndește ca centru al lumii: René Descartes

Acel „cogito" al raționalismului și subiectul ce trăiește experiențe ale empirismului au stabilit **eul ca fundament al cunoașterii**. Acestui eu, ca substanță spirituală, acestui res cogitans, i se opune res extensa, ca totalitate a lumii, ca obiect.
Această **relație între subiect și obiect** este problema fundamentală a gîndirii epocii moderne. Momentele gîndirii și ale trăirii se află într-un raport de antiteză (de opoziție).
Idealismul va încerca să medieze între contrarii, să unească momentul subiectiv al cunoașterii — ce pleacă de la gîndire — cu momentul obiectiv — bazat pe experiență (trăire), nu în sensul de a le suda, ci încercînd să creeze posibilitatea unei confluențe. Esența idealismului constă în dinamica, în **activitatea spiritului**. Spirit, conștiință, acestea nu sînt un fragment de lume, ca tot ce ființează, ci se află, față de acest static, în mișcare. **Conștiința constituie**, stabilește **realitatea**.
Cele două principii, gîndire și experiență, nu pot fi privite izolat unul de celălalt, așa cum au făcut raționalismul și empirismul, căci și ideea cea mai pură conține experiență, iar gîndire fără experiență nu există.
„Conceptele fără intuiție sînt goale. Intuiția fără concepte este oarbă." (*I. Kant*)
Ideea se naște prin coroborarea subiectului și a obiectului datorită activității spiritului.

Descartes definește ideea ca fiind „tot ce este în spiritul nostru atunci cînd concepe un lucru". („Ideea" și „conceptus" sînt folosite de Descartes ca sinonime). Ideea este deci o **reprezentare** a unui lucru în conștiință, este imaginea sa.
Actul conceperii cuprinde atît primirea cît și formarea unei imagini — a concepe înseamnă a imagina. Cum imaginea se aseamănă lucrului pe care îl reprezintă, este în egală măsură și o „pildă" a lucrului. Datorită acestor imagini pe care spiritul însuși le concepe și numai prin el poate să recunoască lucrurile existente în afara sa, res extensa. **Lumea imaginilor**, a imaginilor pur spirituale, este pentru Descartes „**realitatea obiectivă**" (ființa obiectivă). Conceperea imaginilor este o activitate a spiritului. Cunoașterea realității obiective nu se poate obține prin „cogito" ca obiect, ci ca act în desfășurare. În ce constă esența acestui act, prin care eu ajung la conștiința de sine și mai departe la certitudine? Constă în „cogito", deoarece gîndește, se îndoiește, recunoaște, afirmă, neagă, simte etc.
Baza cunoașterii se află deci în necesitatea existențială. În îndoială se arată ceva. Îndoiala este impulsul spre gîndire, este baza cunoașterii. Aceasta se află în procesul îndoielii, nu în obiectul îndoielii. Însuși **procesul gîndirii**, activitatea sa, constituie esența. În acest sens, Descartes poate fi considerat, ca și Kant, drept unul dintre premergătorii idealismului.

Necesitatea conceptelor limită: Immanuel Kant

Kant nu plasează, ca Descartes, separarea subiectului de obiect înaintea

analizei cunoașterii, ci o extrage tocmai din această analiză.

Motivele pentru certitudinea cunoașterii empirice a eului sînt aceleași ca pentru obiectele lumii exterioare.

„Nu avem de a face cu alte obiecte decît cele ce aparțin unei experiențe posibile, tocmai fiindcă nu ne pot fi date în nici o experiență, nefiind, prin urmare, pentru noi decît nimic." (I. Kant, *Critica rațiunii pure*)

Realitatea materiei nu este dată într-o formă în afara imaginației noastre spațiale, ci în imediata experiență exterioară, în percepție. **Percepția însăși este realul.**

Ceea ce ni se arată, apariția, **fenomenul**, este doar **obiectul experienței**, care nu poate fi văzut niciodată ca atare decît cu condiția existenței experienței.

Sîntem legați de anumite condiții ale cunoașterii noastre (spațiu, timp, categorie); acestea nu pot fi reduse la o origine metafizică. Trebuie să ne mulțumim cu înțelegerea logică a faptului că dacă păstrăm aceste instrumente ale gîndirii ne va rămîne un „eu" măcar ca un „obiect". Cine caută „interiorul pur și simplu" al materiei, în loc sa o cerceteze în relațiile ei dinamice, pierde astfel realitatea concretă a lucrurilor.

Cu această problemă au avut deja de luptat Galilei și Newton împotriva adversarilor lor filozofici. Pentru ei, de exemplu, fenomenul căderii libere era în constituția sa obiectivă și în înțelegerea sa ´cantitativă (stabilirea datelor exacte) ceva ce trebuia cunoscut, și nu o putere misterioasă care trage corpurile spre pămînt.

Științele naturii nu pot descoperi ceea ce nu este fenomen. Nici nu trebuie să o facă pentru a se explica. Tot așa, nici filozofia critică nu trebuie să se lase abătută de la cercetarea structurii experienței, a cunoașterii posibile, și nu trebuie să cerceteze originea experienței. Kant nu este preocupat de existența lucrurilor, ci de cunoașterea lor. Că nu recunoaștem „lucrul în sine" nu este ceva negativ, ci este doar expresia unei concepții fundamental critice.

Kant nu pune la îndoială realitatea lucrului, atîta timp cît este accesibil percepțiilor noastre; dincolo de percepții însă, noțiunea de ființă își pierde orice înțeles al conținutului. Întrebarea privitoare la un „obiect transcendental", în afara tuturor condițiilor cunoașterii, este prin urmare o întrebare lipsită de sens:

„... și anume, ce ar fi; însă întrebarea însăși nu este nimic, fiindcă nu a fost dat nici un obiect al acesteia... Prin urmare, aici, situația în care este valabilă expresia la care ne referim, că nici un răspuns este de asemenea un răspuns, este că o întrebare privind alcătuirea acelui ceva ce nu poate fi gîndit printr-un predicat anume, fiind întru totul în afara sferei obiectelor care ne pot fi date, este în întregime neavenit și lipsit de sens." (*Idem*)

Limita cunoașterii nu poate fi stabilită și înțeleasă decît de ea însăși. Conceptul de „**lucru în sine**" este o asemenea **limită a cunoașterii noastre empirice**. Cuprinde raza experienței noastre. Înțelesul concepției va fi, în funcție de acest punct de vedere, mereu altul. „**Lucrul în sine**" înseamnă „**limita cunoașterii noastre**", care, ca atare, nu este stabilită de la început, ci va fi fixată abia de analiză.

Așa cum subiectul transcendental este prezentat ca bază a gîndirii, tot așa funcția obiectului transcendental este să fie baza intuiției. Numai interacțiunea conceptului cu intuiția permite nașterea obiectului concret.

Capacitatea deosebită a gîndirii este de a face posibilă „starea de obiect", doar prin aceea că varietatea sensibilă este ordonată după anumite puncte de vedere.

Experiența nu este ceva determinat în sine, ci un proces evolutiv. Nivelul atins de experiență este, prin urmare, mereu relativ față de ceea ce poate fi atins, față de o idee a totalității absolute. Această idee ne reține de la a merge mereu mai departe în experiență, de a nu ne opri cu întrebările. O asemenea productivitate este de fapt premisa adevărului; ea se află în crearea unor noi cunoștințe, care se obțin prin rațiune pe calea sintezei progresive.

Ideea absolutului este, deci, **stimulul necesar pentru cunoaștere,** pentru

ca aceasta să meargă mereu înainte. „Necondiționatul ca ininteligibil" este maxima conceptualizării empirice.

Individul se instituie pe sine însuși: Johann Gottlieb Fichte

„Observă-te pe tine însuți: întoarce-ți privirea de la tot ce te înconjoară spre înlăuntrul tău — este prima cerință pe care filozofia o adresează învățăcelului ei. Nu este vorba despre nimic din afara ta, ci numai despre tine însuți." (*J. G. Fichte*, 1995)

Pentru Kant, **eul** „care trebuie să însoțească toate reprezentările mele" este **baza capacității de cunoaștere** și de aceea nu este el însuși cognoscibil. Ca rațiune pură este o unitate vidă a conștiinței.
Fichte radicalizează acest eu, absolutizîndu-l. El deduce din eu și înțelege **lumea ca produs al activității spirituale**.

„În gîndirea mea trebuie să pornesc de la eul pur și să-l concep ca fiind absolut spontan, și nu determinat de lucruri, ci determinîndu-le." (*Idem*)

Această cerință nici nu se impune ea însăși, nici nu poate fi invocată din afară; ea este o decizie, stabilită de înclinații și interese, deoarece principalul interes ni-l acordăm nouă înșine.
Orice cunoaștere nu este altceva decît o gîndire a gîndirii. Punctul de plecare al sistemului fichtean se află în „eu gîndesc":

„Primul postulat: să te concepi pe tine, să construiești conceptul sinelui tău, și să observi cum faci acest lucru." (*Ibidem*)

Prima teză fundamentală: **„Eu trebuie să fiu eu".** Eul devine conștient de sine însuși, și ca pură conștiință de sine, este activ, se instituie pe sine (se determină pe sine). Este autodefinire atîta timp cît își formulează singur legile reprezentării și ale obiectivării. De aici, a doua teză fundamentală: **„Tot ce este pentru eu este prin eu".** În acest fel trebuie înțeleasă și natura ca fiind noneul, determinat de eu, căci natura nu este altceva decît întregul sistematic al fenomenelor legate între ele în conștiință. Caracterul sistematic al interconectării fenomenelor cu ajutorul categoriilor nu este decît realizarea eului.

„Nu doream să fiu natura, ci propria mea operă, și am devenit aceasta prin faptul că am dorit-o..." (*Ibidem*)

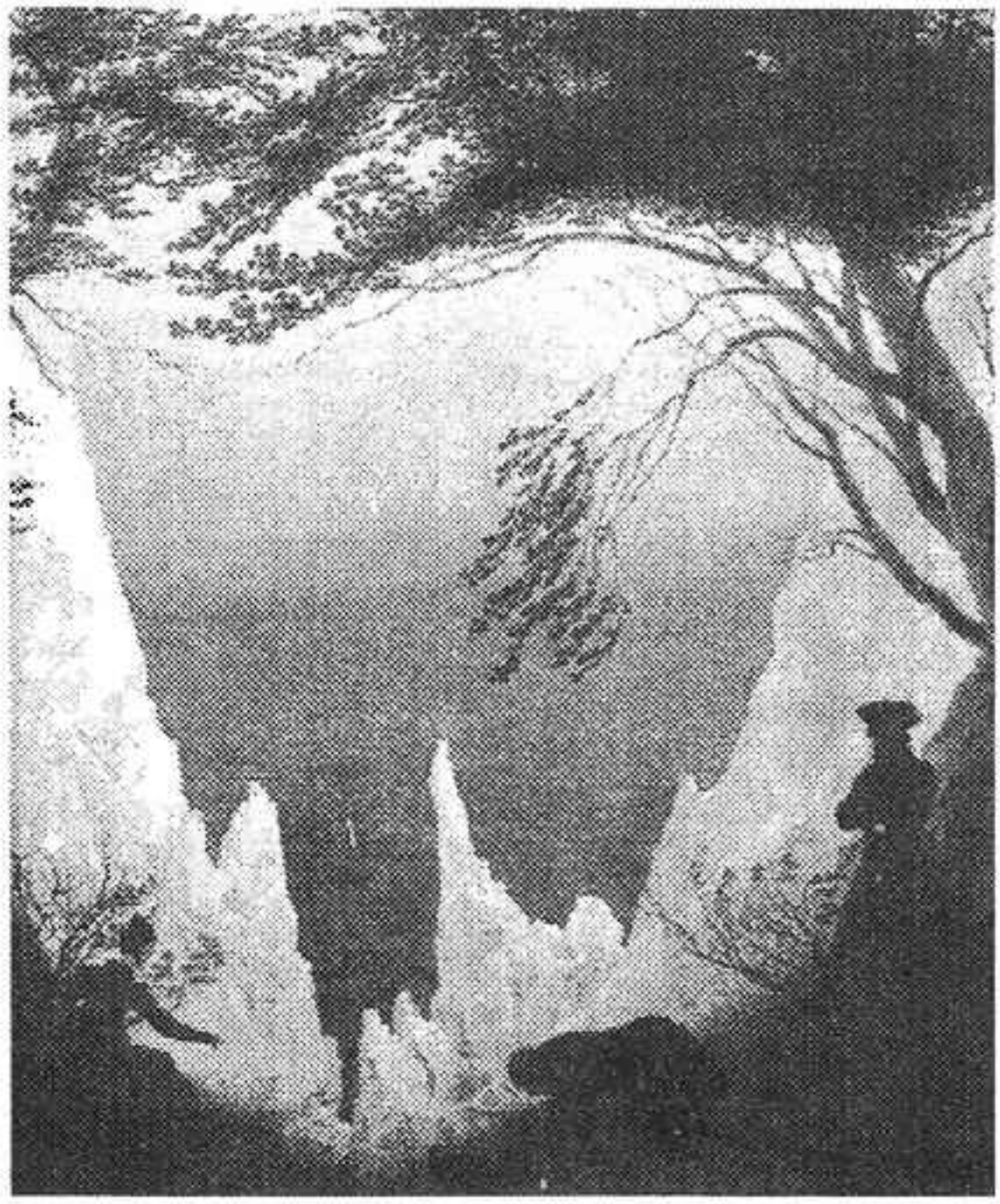
Eul însă se definește mai ales pe sine însuși. Făcînd acest lucru, este activ. Primordială nu este ființa, ci acțiunea. **Caracterul spiritului este acțiunea**: eul este cel care acționează și în același timp este și produsul său. „A se institui pe sine însuși și a fi ființă sînt, susținute de eu, perfect asemenea."
Punctul de plecare al sistemului fichtean este radical: **eul este stabilit ca principiu** și gîndit absolut și neîngrădit. Este cunoașterea absolută și ca atare eul pur, ce nu trebuie conceput prin analogie cu conștiința de sine empirică și individuală, ci pur și simplu ca determinare a formei superioare și ca reguli unitare ale rațiunii — este un principiu transcendental. Senzitivitatea este înțeleasă, desprinsă de obiecte, ca act spontan al eului, adică nu trebuie să-i fie dată eului pentru ca acesta să poată cunoaște. Dualismul dintre sensibilitate și rațiune (dintre trup și suflet) este depășit și îl prezintă pe om ca unitate indivizibilă.
Natura este de asemenea instituită de om ca fiind inteligență. **Eul își opune natura ca limitare a sa, ca noneu.** Deoarece este instituită de eu, poate, în cele din urmă, să fie înțeleasă și apoi stăpînită de eu.

„Pentru că, astfel, natura trebuie să ne fie tot mai transparentă și mai previzibilă, pînă în interiorul ei cel mai ascuns, iar forța omenească luminată, înarmată de invențiile sale, să o stăpînească fără efort și să mențină, pașnic, cuceririle făcute odată." (*Ibidem*)

„Lucrul în sine", care era pentru Kant conceptul limită al cunoașterii, este anulat de Fichte. Conținutul și forma experienței sînt derivate din eu, din subiectul general, supraindividual:

„... tot ce este este numai în măsura în care este instituit în eu, iar în afară de eu nu este nimic." (*Ibid.*)

Caspar David Friedrich, „Stînci de calcar la Rugen"
Desființarea granițelor dintre om și natură din filozofia idealistă este preluată de pictura romantică. Realitatea fizică, exprimată în prim-planul clar conturat și întunecos, contrastează cu întinderea luminoasă a mării al cărei orizont nu poate fi diferențiat de cer. Dorul este impulsul romantic principal, care realizează legătura dintre polii opuși, dintre constrîngerea telurică și libertatea cosmică a unei mișcări nelimitate.



Fichte cere anularea naturii în eu, cu scopul unei totale stăpîniri a naturii. condiția libertății reale.

Libertatea este un concept central sau, mai bine zis, o preocupare centrală în filozofia lui Fichte. În prim-planul problematicii ei se află însă nu aplicarea cunoașterii teoretice în vederea stăpînirii naturii, ci aplicarea cunoașterii practice în societate, economie și politică. Pentru Fichte, mișcarea în istorie ia naștere din opoziția dintre despotism și libertate. Aceste opoziții trebuie împăcate de rațiune, prin victoria ideii.

„Cunoașterea unui individ de către un altul este determinată de aceea că fiecare îl consideră pe celălalt liber (adică își limitează propria libertate acceptînd-o pe a celuilalt). Această atitudine este însă condiționată de comportamentul primului față de celălalt, iar comportamentul acestuia față de primul este condiționat de cunoașterea și comportamentul primului, și tot așa la nesfîrșit. Raportul dintre ființele libere este prin urmare raportul dintre inteligență și libertate. Nici unul nu îl poate recunoaște pe celălalt dacă nu se recunosc amîndoi, reciproc: și nici unul nu-l poate trata pe celălalt ca pe o ființă liberă dacă nu se tratează amîndoi reciproc ca atare." (*Ibidem*)

Realitatea unui alt eu ridică problema modului în care acesta poate fi gîndit într-o filozofie în care tot ce este nu este decît în măsura în care este „instituit în eu". Această realitate a celuilalt om nu poate fi constituită de eu, ci poate fi doar trăită empiric. Pe ceilalți oameni, Fichte îi consideră asemenea lui:

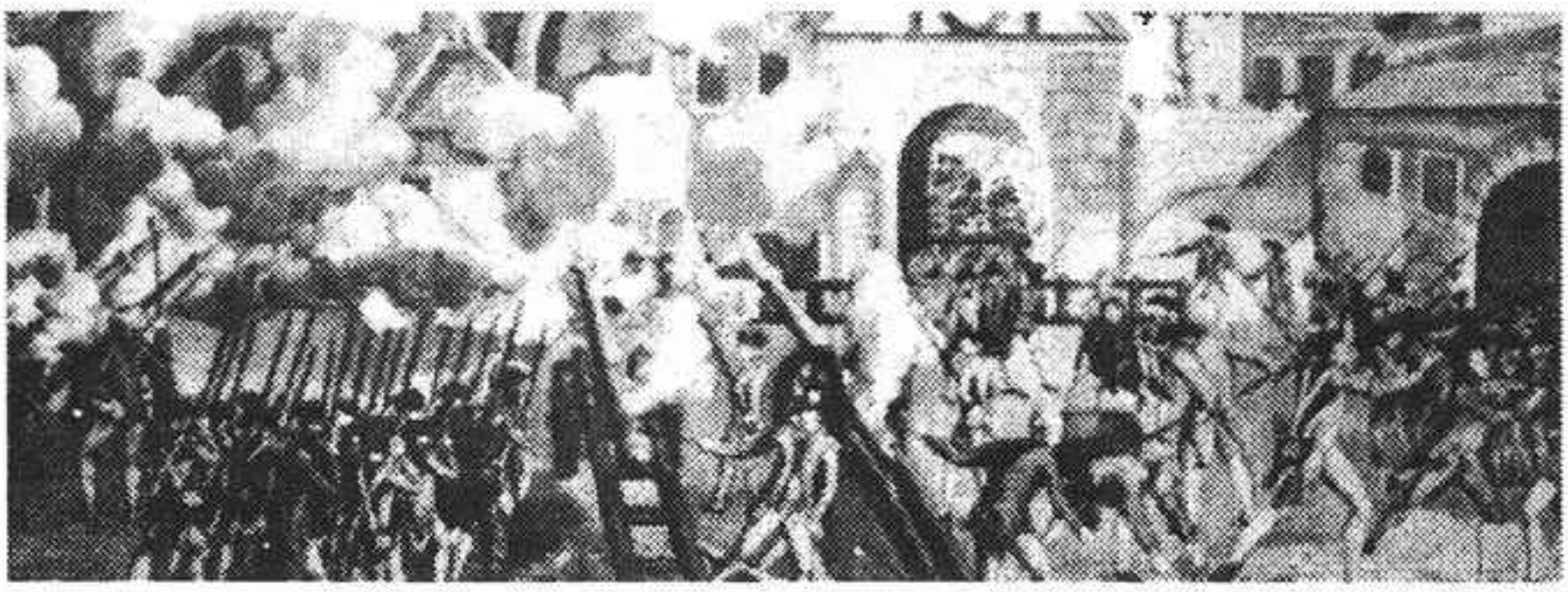
„Îi gîndesc ca ființe asemenea mie; însă, ca să fiu exact, nu ideea este cea care mi-i înfățișază mai întîi așa. Este vocea conștiinței, poruncind: aici îți vei limita libertatea, aici vei presupune și respecta scopuri străine ție — acest lucru va fi apoi tradus în ideea: aici se află, cu siguranță și fără nici o îndoială, o ființă asemenea mie, de sine stătătoare." (*Ibidem*)

Filozofia lui Fichte este o **teorie a cunoașterii** și a științei; de aceea, el o numește **teorie a științei**. Abia în cunoaștere se naște ordinea lumii — aceasta presupune însă că această ordine există „pentru noi", căci apare datorită cunoașterii de care dispunem.
Știința trebuie să-l conducă pe om la independență și, prin aceasta, la libertate. El trebuie să-și clădească viața nu doar conștient, ci cu cunoștință de sine.

Johann Gottlieb Fichte (1762–1814)
Fichte s-a născut la 19 mai 1762 într-o familie săracă în Rammenau, ținutul Oberlausitz. A fost cel mai mare din zece copii. Un baron a descoperit talentul copilului și l-a trimis la celebra școală ducală din Pforta (unde lucrările lui Wieland, Lessing și Goethe erau strict interzise).
A studiat în continuare — cum se obișnuia în vremea aceea — teologia la Leipzig și Jena. Sprijinul financiar ce îi fusese acordat nu a fost suficient, de aceea a fost nevoit să dea lecții particulare. Acest lucru și probabil și aversiunea sa față de cler l-au împiedicat să-și încheie studiile la timp. O cerere ulterioară de a i se permite să se prezinte la examen a fost respinsă.
În 1791 este profesor particular la Zürich, unde îi cunoaște pe Lavater și Pestalozzi. Acolo o întîlnește și pe nepoata lui Klopstock, cu care se logodește; se vor căsători doi ani mai tîrziu.
După o scurtă ședere la Varșovia merge la Königsberg. Aici își prezintă manuscrisul lucrării *Kritik aller Offenbarung* (*Critica oricărei revelații*) lui Kant, care îl primește cu multă bunăvoință și face posibilă publicarea. După apariție (în 1792, anonim), aceasta va fi atribuită lui Kant însuși.
După ce Kant rectifică eroarea, Fichte devine celebru peste noapte. Atrage atenția asupra sa și prin faptul că apără Revoluția Franceză (omul trebuie să respecte doar legile pe care el însuși le-a aprobat). La intervenția lui Goethe este chemat de Curtea de la Weimar la Jena, Universitatea cea mai atrăgătoare și mai dinamică. Pentru elevii săi, Schlegel, Novalis, Hölderlin și Schelling, scrierea sa *Doctrina științei,* apărută în 1794 și *Wilhelm Meister* a lui Goethe, ca și Revoluția Franceză reprezintă „cele mai mari tendințe ale epocii". În disertația sa *Conceptul de religie,* Fichte îl numește pe Dumnezeu „ordinea morală a lumii". Este acuzat de ateism, iar această „dispută ateistă", ca și calomniile lansate la adresa lui de cei care îi invidiau celebritatea și de adversarii politici îl obligă să se mute la Berlin, în mai liberala Prusie. Fichte este apreciat la Berlin; însă *Doctrina științei* este umbrită tot mai mult de filozofia naturii a lui Schelling, fostul său elev. Un efect de durată au însă asupra opiniei publice din Berlinul ocupat de francezi *Cuvîntări către națiunea germană.* În 1813 își întrerupe prelegerile. Din cînd în cînd ia parte la exercițiile batalioanelor prusiene.
Moare în 1814 de tifos, boală de care se contaminase soția sa în timp ce îngrijea soldați în spital.

Opere principale:
Doctrina științei (1794)
Introducere la doctrina științei (1797)
Fundamentele dreptului natural după principii ale doctrinei științei (1796)
Etica (1798)
Statul comercial închis (1800)
Menirea omului (1800)
Învățături pentru o viață mîntuită (1806)
Cuvîntări către națiunea germană (1807–1808)

Revoluția franceză a avut o mare putere de fascinație asupra lui Kant, Fichte și Hegel, care au interpretat-o ca eveniment epocal. — Asaltul Bastiliei la 14 iulie 1789



Adevărat este întregul: G. W. F. Hegel

„Diviziunea este izvorul necesității filozofiei"

Hegel critică filozofia transcendentală a lui Kant, reproșîndu-i criticii cunoașterii kantiene că se mișcă în cerc.

„A cerceta capacitatea de cunoaștere înseamnă a o cunoaște. Cerința este deci aceasta: trebuie să recunoaștem capacitatea de cunoaștere înainte de a cunoaște; este același lucru cu a voi să înoți înainte de a intra în apă." (*G. W. F. Hegel,* 1965)

Prin aceasta Hegel ajunge la **problematica fundamentală a filozofiei reflecției** (filozofia subiectului), în care eul trebuie să fie presupus pentru a putea reflecta asupra lui însuși. De aceea, Hegel critică și filozofia lui Fichte, în care eul instituit. subiectul și obiectul, alcătuiesc o diferență. Identitatea ambelor este un gîndit, o cerință absolută. Această obligativitate este un postulat care nu poate duce la anularea contradicțiilor.

Hegel face din **contradicție** însăși **baza filozofiei sale**. Diviziunea și fărîmițarea nu se manifestă numai în filozofie (Ruptura dintre subiect și obiect, empirism–raționalism etc.). ci și în realitatea istorică a epocii lui Hegel, epoca Revoluției Franceze. a unei dezbinări politice. **Polaritatea** se poate găsi pretutindeni; în filozofie apare în definiția abstractă a naturii și spiritului, a finitului și infinitului, a trupului și sufletului (trup și spirit), în practica vieții individuale, în opoziția dintre individ și natură, individ și colectivitate, particular și public etc.

„Opozițiile care altminteri apar în forma de spirit și materie, suflet și trup, credință și rațiune, libertate și necesitate etc. și care în sfere finite erau încă importante în diferite moduri, legînd de ele însele toate interesele umane, au luat, în decursul evoluției culturii, forma contradicțiilor dintre rațiune și sensibilitate, inteligență și natură, pentru conceptul general, pentru subiectivitate și obiectivitate absolute. A suprima asemenea opoziții împămîntenite este singurul interes al rațiunii. Acest interes al ei nu este o opoziție față de punerea în opoziție și față de finitate; căci diviziunea necesară este un fapt al vieții, care se formează mereu prin opoziție: iar totalitatea este posibilă, viețuiește doar prin restabilirea din maxima despărțire. Dar rațiunea se îndreaptă împotriva fixării absolute a diviziunii prin intelect, cu atît mai mult atunci cînd opoziția absolută însăși s-a născut din rațiune." (*Idem*)

Diviziunea este văzută ca „realitate a vieții". Din ea apare și necesitatea filozofiei: „Divizarea este izvorul necesității filozofiei". Sarcina rațiunii este să nu se oprească la una din contradicții, ci să medieze între ele, să le împace.

Opozițiile sînt punctul de plecare al unui proces al cărui țel este absolutul însuși (ca idee absolută, spirit absolut, rațiune absolută, cunoaștere absolută)[1].

Definirea absolutului înseamnă deci **definirea unei contradicții**, după cum trebuie demonstrat. Această contradicție este principiul dominant în reflecția filozofică a lui Hegel, prin urmare și în cunoaștere. Metoda este **dialectică**.

Ea se definește prin succesiunea **teză–antiteză**, și prin suprimarea lor în **sinteză**. Instituind ceva (teza), opun acest ceva unui alt ceva (antiteza). Căci prin aceea că institui ceva anume, de exemplu A, îl opun unui non-A — o dată cu A, stabilesc și ceea ce îi este opus lui A. Prin limitarea la ceva anume se neagă însă absolutul. Opusul lui A (non-A), antiteza, aparținînd în mod esențial instituirii lui A, se condiționează reciproc cu acesta și iau parte, în acest fel, la absolut.

---

[1] Hegel și-a luat drept sarcină retrasarea întregii mișcări filozofice, astfel încît după elaborarea propriului său sistem filozofic să nu mai fie posibil, după părerea sa, nici un altul. Căci filozofia spiritului absolut a preluat toate relațiile gîndirii cu realitatea. În acest fel, sistemul lui Hegel s-ar afla la sfîrșitul evoluției filozofiei și ar fi în același timp desăvîrșirea acesteia. Încercarea de a exprima ceea ce nu a fost încă gîndit, ceea ce este nou, necesită un nou sistem conceptual, care ridică pretenții înalte cititorului. Hegel este conștient de această realitate: „Cei mai inteligibili sînt, prin urmare, considerați scriitorii, predicatorii, oratorii etc. care le spun ascultătorilor lor lucruri pe care aceștia le știu deja pe de rost, care le sînt familiare și care se înțeleg de la sine."

„Momentul dialectic este autosuprimarea acestor determinări limitate și trecerea lor în acelea ce le sînt opuse." (*Ibid.*)

O teză este deci delimitată și determinată de antiteza ei. Aici se vede că antiteza este esențială pentru instituirea tezei, căci aceasta își găsește prin cealaltă propria limită, și tocmai această limită este determinantă pentru teză. Datorită acestei cunoașteri ajungem la o adîncire a tezei inițiale, în sinteza primelor două afirmații opuse.
Hegel nu se oprește deci la acest moment dialectic al punerii în opoziție. Reflecția înaintează; în ceea ce este opus, suprimă ceea ce i-a premers, în trei sensuri: suprimarea ca negare, ca conservare și ca ridicare-pe-o-treaptă-superioară. De la aceasta, procesul continuă.
La sfîrșitul procesului general trebuie să stea ca rezultat absolutul. Acest rezultat își exercită influența însă deja în fiecare fază a procesului, în fiecare nouă trecere, ca fiind de fapt principiul definitoriu și propulsator. Astfel, tot ce este determinat individual creează o relație cu absolutul, trecînd dincolo de sine însuși spre opusul său, fără însă a se opri aici, ci împingînd conținutul gîndirii mereu înainte. Prin aceasta, gîndirea este scoasă din abstracție, din izolarea instituirii de sine, și intră în mișcare.

Etapele evoluției conștiinței

În *Fenomenologia spiritului*, Hegel înfățișează evoluția spiritului de la treapta cea mai de jos a conștiinței la cea mai înaltă, și necesitatea continuării pînă la punctul absolut. Întreaga istorie a conștiinței umane este o succesiune ordonată de manifestări ale absolutului însuși. Acesta trebuie gîndit ca subiect, care se realizează pe sine însuși într-un proces îndreptat înspre un țel anume, deci spirit absolut care se întoarce la sine. În el se suprimă diferențele între subiect și obiect, între idee și natură, de aceea acesta este absolutul. Hegel arată în diferitele etape ale reflecției transformarea în cadrul comportamentului față de natură, față de societate și istorie.

Întregul proces mundan înfățișează **evoluția spiritului,** o **evoluție dialectică**. Spiritul se neagă pe sine în natură, opunîndu-și-o, ca fiind altceva decît el, lui însuși. Diviziunea ce se găsește în toate și peste tot, crează o necesitate, iar aceasta creează mișcarea, acțiunea. Natura se află în opoziție față de spirit.

„În toate sferele spiritului absolut, spiritul se ridică din limitele strîmte ale existenței sale, deschizîndu-se, din condițiile aleatorii ale mundanității sale și din conținutul limitat al scopurilor sale, către contemplarea și realizarea ființării sale în și pentru sine." (*Ibid.*)

Prin această ieșire-din-sine a spiritului în negație, prin acest a fi altfel, spiritul ajunge să se înțeleagă. După ce l-a negat, îl conservă pentru a fi la sine; din propria sa istorie se ridică din finitate spre absolut. De aceea istoria este ea însăși absolutul, ca proces al realizării spiritului ca principiu al rațonalității, căci în istorie totul trebuie să se întîmple, chiar și absolutul. Sarcina filozofiei este de a urmări dezvoltarea spiritului. Această dezvoltare are loc în trei trepte, conștiința în genere, conștiința de sine și rațiunea. **Conștiinței**, ca sensibilitate, percepție și ca rațiune, îi apar lucrurile **„în sine".** Conștiința reflectînd asupra relației sale cu lucrurile, constată că acestea sînt pentru ea. Conștiința se recunoaște ca fiind **conștiință de sine, „pentru sine".** Aceasta are loc însă abia după ce este recunoscută ca atare de altă conștiință de sine. Necesitatea recunoașterii de către altă conștiință de sine suprimă subiectivitatea și conduce în acest fel la unitatea dintre subiect și obiect în **rațiune,** ca o conștiință **„în și pentru sine",** ca cunoaștere.

De la conștiință la spiritul absolut

Conștiința denumită de Hegel certitudinea sensibilă a senzațiilor și percepțiilor, este o **cunoaștere contemplativă** a ființei (cunoaștere care privește); este o cunoaștere imediată: „Ea spune despre ceea ce știe doar atît, că este." Omul care contemplă un obiect, uită de sine însuși, nu mai este conștient de

sine însuși. Se scufundă în contemplarea obiectului. Această contemplare pasivă este însă zdruncinată în momentul în care omul devine conștient de sine prin apariția unei **dorințe**, de pildă foamea sau setea. Obiectul contemplației trece, datorită nevoii omului, printr-o transformare, devenind un lucru, un noneu al unei realități exterioare; obiectul contemplației este schimbat de acțiune. Pentru a potoli senzația de foame, fructele de exemplu trebuie distruse și transformate; nevoia poate fi potolită doar dacă un obiect, un noneu este distrus și asimilat într-o formă modificată.

„Sinele uman trebuie să fie un sine al dorinței, adică un sine activ, un sine negator, un sine care transformă ființa, care creează o nouă ființare, distrugînd un ființînd (Daseiende)." (*A. Kojève,* 1975)

Conștiința de sine nu se preocupă doar de satisfacerea dorinței sale, ci în mod special de **confirmare.** Cînd nu are parte de această confirmare, va încerca să o obțină prin forță; este dispusă să lupte pentru ea. Dacă lupta se decide, în cele din urmă unul va fi stăpîn, iar celălalt, slugă. Stăpînul are putere asupra slugii. Dacă însă o distruge și o transformă într-un obiect, îi lipsește confirmarea de care are nevoie din partea conștiinței de sine a acesteia. Această dependență îl face însă pe el însuși slugă, și astfel dominația sa este una abstractă. Conștiința de sine a ambilor nu poate să evadeze decît în sine însuși, iar libertatea este în acest caz abstractă. **Stăpîn și slugă** sînt prinși în contradicția libertății lor, a celei posibile spre care tind, și a celei practice care le este posibilă. Conștiința de sine trebuie prin urmare să se depășească pe sine pentru a deveni **rațiune.**
Conștiința de sine crede că posedă cunoștințe despre lucrurile în sine, însă le are și le gîndește pe acestea pentru sine. De aceea trebuie să ajungă la certitudinea că are lucrurile în și pentru sine. **Conștiința de sine va avea caracterul raționalității**, atunci cînd va recunoaște dependența sa socială și va accepta istoria ca ceva înfăptuit colectiv. În acest fel, conștiința de sine realizează că face într-adevăr parte dintr-un proces istoric real. Nu vede în societate doar un

„lucru mort sau un destin misterios, ci activitatea praxisului omului însuși... Prin aceasta Hegel a ridicat conștiința de sine individuală pe o treaptă pe care este în stare să înțeleagă. în toată realitatea sa, propria istorie, istoria speciei umane." (*G. Lukács,* 1923)

Hegel nu tratează întreaga evoluție istorică a omenirii, ci doar mari crize și momente de cotitură, care au influențat decisiv dezvoltarea omenirii:

a) Societatea antică și dezintegrarea ei.
b) Nașterea societății burgheze, privită ca treaptă mai înaltă a dezvoltării omenirii, criza ei ideologică în Iluminism și criza mondială provocată de Revoluția Franceză.
c) Utopia lui Hegel privind o Germanie sub stăpînirea lui Napoleon.

După ce conștiința a parcurs epocile istorice, ea încearcă să înțeleagă legile motrice ale istoriei — evoluția ei dialectică. Aici este vorba nu de istoria reală,

„ci de o sintetizare a eforturilor omenirii de a înțelege adecvat realitatea. Arta, religia și filozofia înseamnă pentru Hegel marile etape ale acestui drum, ale cunoașterii ideatice a lumii, ale cunoașterii dialecticii drept forță motrice a tuturor momentelor conștiinței, ca și a realității obiective." (*Ibidem*)

În *Fenomenologia spiritului* se vădește efortul lui Hegel de a înțelege cucerirea realității de către specia umană ca pe un mare și complicat proces, ca pe o **activitate a spiritului absolut,** în căutarea unei ordini unitare și sistematice, ordinea a ceea ce s-a întîmplat.

„Absolutul este spiritul: aceasta este definiția supremă a absolutului. A găsi această definiție și a înțelege conținutul ei, aceasta,

Alexandre Kojève (n. în 1900). Important exeget al lui Hegel.

Lukács Georg (1885–1971). Opere principale: *Sufletul și formele, Teoria romanului, Istorie și conștiință de clasă, Distrugerea rațiunii.*

putem spune, a fost tendința absolută a tot ce este cultură și filozofie."

Adevărat este ceea ce a a vut loc în istorie, ceea ce s-a impus, **ceea ce a devenit cunoaștere**. De aceea trebuie să înțelegem **prezentul**, căci el este cunoaștere, ca rezultat al muncii spiritului, ca **rațiune devenită realitate**.
Sarcina filozofiei constă, prin urmare, **în a înțelege ceea ce este**, „căci ceea ce este este rațiunea". Căci „ceea ce este rațional este real; și ceea ce este real este rațional." Raționalul prin urmare este real în măsura în care a fost înțeles. Situația politică momentană — acel „în sine" al lui Hegel, statul prusian — nu este recunoscută ca rațională; este găsită așa. Omul aflat într-o anumită situație nu este doar găsit așa, asemenea unei situații politice, el poate să devină conștient de situația sa, poate să o înțeleagă.
Astfel, istoria conștiinței, ca evoluție a conștiinței în sine la conștiința de sine pentru sine pînă la conștiința în și pentru sine, la rațiune, este adevărata istorie, ca istorie universală. Ceea ce este este rezultatul a ceea ce a fost.

„Pînă aici a ajuns spiritul lumii. Ultima filozofie este rezultatul tuturor celor din urmă; nimic nu este pierdut, toate principiile s-au păstrat. Această idee concretă este rezultatul eforturilor spiritului de-a lungul a aproape 2500 de ani, a muncii sale serioase de a se cunoaște." (*G. W. F. Hegel,* 1965)

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831)
Hegel s-a născut la 27 august 1770 la Stuttgart. Tatăl său era funcționar superior. Hegel a urmat cursurile gimnaziului din orașul natal. Despre educația sa, biograful său Rosenkranz spune că era „din punct de vedere al principiului tributară Iluminismului, iar din cel al studiului, Antichității clasice. În școală, Hegel a fost un adevărat elev model și a obținut în fiecare an premii".
A studiat împreună cu Hölderlin și Schelling teologie evanghelică și filozofie la Tübingen. Prietenii se entuziasmează de Revoluția Franceză, Grecia antică și revoluția kantiană în gîndire.
După studii petrece cîțiva ani ca profesor particular la Berlin și Frankfurt pe Main. În 1801 absolvă studiile la Jena, unde editează cu Schelling *Jurnalul critic al filozofiei.* O mică moștenire primită după moartea tatălui său îi permite pregătirea examenului de docență la Jena.
În 1807 trebuie însă să părăsească, din motive financiare, Universitatea. Lucrează mai întîi ca redactor de ziar la Bamberg, iar mai apoi ca rector și profesor de filozofie la gimnaziul din Nürnberg. Aici se căsătorește în 1811 cu Marie von Tucher, în vîrstă de douăzeci de ani, fiica unui aristocrat. În 1816, Hegel obține mult visata numire la Universitate, la început la Heidelberg, iar după doi ani la Berlin, unde prelegerile sale fac parte dintre atracțiile vieții spirituale și sociale. Acest lucru este cu atît mai remarcabil cu cît situația politică nu era favorabilă vieții academice (pe baza „hotărîrilor de la Karlsbad" din august 1819 s-a început o persecutare a liberalilor din universități, studenți și profesori fiind supravegheați de împuterniciți ai statului și, după caz, li se retrăgea dreptul de a profesa). În 1830 devine rector al Universității din Berlin, moare însă la un an după aceea, la apogeul celebrității, probabil de holeră.

Opere principale:
Fenomenologia spiritului (1806)
Știința logicii (1812–1816)
Enciclopedia științelor filozofice (1821)
Prelegeri de estetică (1835–1838)

După moartea sa, operele i-au fost editate de „Societatea prietenilor celui trecut în eternitate", inclusiv prelegerile și însemnările.

Într-o scrisoare, Hegel își exprimă admirația pentru Napoleon: „Este într-adevăr o senzație minunată să vezi o asemenea personalitate, care, concentrată aici într-un punct, stînd pe un cal, își întinde brațele spre lume și o stăpînește". (*G. W. F. Hegel*, 1971)

„Dar ce altceva înseamnă a-l înțelege pe Napoleon decît a-l înțelege pe acela care a înfăptuit idealul Revoluției Franceze, a înțelege ce a făcut pentru a-l înfăptui? Și vom putea înțelege acest ideal, această revoluție fără a înțelege ideologia Iluminismului? În general, a-l înțelege pe Napoleon înseamnă a înțelege întreaga evoluție anterioară, înseamnă a înțelege întreaga istorie universală." (*A Kojève*, 1975)

Din această scrisoare reiese punctul de vedere al lui Hegel referitor la regimul napoleonean. El îl consideră pe acesta drept începutul unei epoci noi, iar în sistemul filozofic propriu vede expresia ideatică a acestei epoci.

Institutul din Tübingen. Desen al poetului Eduard Mörike. Aici au studiat Hegel, Hölderlin și Schelling.

Antoine Gros, „Napoleon"

„Aceasta, domnii mei, este filozofia speculativă, pînă la punctul în care am ajuns în elaborarea ei. Considerați-o ca un început al filozofării pe care o veți continua dumneavoastră. Ne aflăm într-o epocă importantă, de fierbere, în care spiritul și-a luat avînt și a ieșit din forma sa de pînă acum pentru a-și găsi o alta. Întreaga masă a imaginilor de pînă acum, a conceptelor, legăturile lumii, s-au desfăcut și s-au prăbușit ca o himeră. Se pregătește o nouă exprimare a spiritului. Filozofia trebuie mai ales să salute această manifestare și să o recunoască." (*Idem*)

„Cine nu caută decît înălțare sufletească, cine învăluie în ceață varietatea existenței sale și a gîndului pentru a cere plăcerea incertă a acestei divinități incerte, să vadă unde o va găsi; se va extazia cu ușurință singur și va găsi apoi mijloacele spre a se lăuda cu aceasta. Filozofia însă trebuie să se păzească de dorința de a deveni înălțătoare." (*Idem*)

Idealismul german — filozofia burgheziei

Idealismul german înseamnă o evoluție care — plecînd de la Kant — poate fi privită ca o controversă a succesorilor săi cu filozofia sa. Astfel, idealismul semnifică de fiecare dată ceva destul de diferit. Kant este preocupat de a fi științific. Din acest motiv exclude tot ce este problematic și incert. Pentru el nu există **identitate a obiectului și conștiinței**.

Hegel în schimb stabilește **identitatea absolută între ființare și spirit**. Pentru el, în obiecte se află premisa pentru devenire, pentru proces, care este el însuși absolutul. Aceste opoziții el le găsește deja indicate în filozofia lui Kant. Pentru Kant, rațiunea este mereu tentată să-și depășească limitele și să facă afirmații despre realitate, ceea ce nu

este posibil deoarece realitatea, așa cum este ea, nu poate fi confirmată.
Conceptul limită este cel pe care îl caută cunoașterea. De aici, Hegel trage concluzia că rațiunea este dialectică, căci se mișcă în contradicția dintre cerințele propriului ei concept, de a înainta, și faptul că aceste concepte și idei sînt irealizabile.
În identitatea subiect–obiect — constituită prin aceea că subiectul instituie obiectul — este dată, pentru Hegel, obiectivitatea. În timp ce la Kant datul este într-adevăr încă dat, pentru idealiștii consecvenți (Fichte, Schelling, Hegel), el este derivat din conștiință, instituit de eu.
Idealismul lui Kant este unul transcendental, căci subiectul face posibilă, prin judecățile apriorice, cunoașterea lumii empirice, a unei lumi care este deja dată ca obiect al experienței noastre, care deci reprezintă o realitate empirică, și care nu trebuie instituită de subiect.
În general, prin **idealism** (idealismul absolut) se înțelege **teoria constituirii realului prin conștiință,** printr-o conștiință supraindividuală, prin spirit.

În idealism, spiritul se află pe o poziție privilegiată față de tot ce este material. Se ajunge la o polaritate în valorizare, în care totul este calificat drept inferior și josnic dacă nu este dedus din spirit. De aici s-a dezvoltat **aversiunea burgheziei față de senzualitate**, tabuizarea a tot ce este legat de fizic, condamnarea plăcerii (de exemplu a sexualității). Prin faptul că realitatea depinde de subiect, că este instituită de acesta, conceptul de libertate este în mod esențial legat de idealism. Însă prin valorizarea doar a spiritului, gîndirii i se ia această libertate; cel care gîndește altfel, cel care nu este idealist, este categorisit de la bun început drept om inferior.

„Alegerea filozofiei depinde prin urmare de tipul de om: căci un sistem filozofic nu este un lucru mort, pe care îl acceptăm sau îl respingem după bunul plac, ci este animat de sufletul omului care îl deține. Un caracter slab de la natură, sau slăbit de tiranizarea spiritului, de lux sau vanitate, nu se va ridica niciodată pînă la idealism." (*J. G. Fichte*, 1955)

Adorno notează în legătură cu acest citat din Fichte:

„... ca după un fel de secretă alegere a spiritului lumii, acei oameni care nu gîndesc idealist sînt din capul locului condamnați. Prin aceasta, filozofia se instituie ca judecător absolut, în cele din urmă și asupra valorii sau nonvalorii indivizilor." (*Th. W. Adorno*, 1966)

Prioritatea spiritului față de trupesc, stabilit deja de filozofia platoniciană, își găsește apogeul în filozofia idealistă. Promotoare a acestei filozofii este burghezia.

Aceasta nu înseamnă altceva decît

„că acela care nu este idealist își provoacă, din punct de vedere creștin, moartea și damnarea, așa cum se întîmplă, după vechea interpretare a împărtășaniei, cu cel care se împărtășea fără să creadă că aceasta este trupul lui Cristos. Puteți vedea aici în ce sens concret se poate vorbi de secularizarea motivelor teologice. Consider că este important, mai ales cînd vorbim despre poziția conștiinței germane față de idealism. Acest moment al siluirii conștiinței — trebuie să crezi în ceea ce este așa zis superior; dacă nu crezi, ești un om rău și damnat — exercită o dominație extraordinar de încărcată de urmări asupra spiritelor. M-aș gîndi la faptul că această tradiție foarte adînc înrădăcinată în Germania reprezintă, în subteran, și acum una din cele mai puternice piedici în calea ajungerii la ceva ca libertatea spiritului. Prin acest tip de gîndire, care pleacă de la început de la ideea că tot ce este poate fi dedus, în ultimă instanță, de la spirit și așa zisa lui libertate, gîndirea își revendică spre propria glorie ceea ce ar trebui să obțină ca atare și ceea ce ar trebui să instituie ființarea. Aici se află tocmai acea recădere în dogmatism, a cărui critică făcută de Kant a devenit tocmai punctul de plecare al mișcării idealiste și unul din momentele ei esențiale. Într-adevăr se poate spune că în istoria declinului idealismului german, primatul spiritului asupra a ceea ce este doar aparent ființare a devenit într-o măsură tot mai mare dogmă; astăzi încă am putea descoperi urme ale acestui dogmatism al spiritului absolut în direcțiile ontologice ale filozofiei. Superiorul devine însă minciună în exact acel moment în care este plasat ca ființare într-o poziție inferioară, deoarece atunci ceea ce este inferior, ceea ce este pur și simplu, realitatea deformată, incertă, supusă greșelii, în care trăim, este tratată ca și cum ar fi deja de fapt acel superior, sau, cum se spune astăzi, ființa.
Tocmai prin faptul că tot ce este, este cuprins în spirit ca fiind momentul său, prin faptul că filozofia se întoarce înspre lucrurile concrete, prin extremismul poziției idealiste, deci prin faptul că nu tolerează nimic în afară de spirit, devine realism. Se poate satura cu tot ce este real. În aceasta se află o imensă putere a ideii, iar ideea are prin aceasta o uriașă productivitate. Ori de cîte ori încercăm astăzi să facem filozofie în sens empiric, dorind să înțelegem ce este de fapt, ne folosim de acest motiv idealist, de a descifra încă ființarea, așa cum este posibil de fapt și la origine numai atunci cînd se înțelege ființarea însăși ca o expresie a spiritului, cu alte cuvinte, ca ceva plin de sens." (*Idem*)

Adorno critică la idealism, pe care îl denumește „cea mai extraordinară și consecventă filozofie care a existat probabil în lume", faptul că glorifică ceea ce este, că se pliază și nu critică, deoarece tendința dominantă este tendința spiritului lumii.

„Dacă mă pot cufunda în realitate fiindcă mi se garantează de la început că această realitate este spirit și că este legitimată în ultimă instanță tocmai de aceea de absolutul care este ea însăși, se află aici și tendința de a afirma lumea și de a o glorifica așa cum este. Se renunță atunci mereu mai mult la intervenția critică în lume, ne adaptăm tendinței dominante a acestei realități, fiindcă această tendință, cum spune Hegel răspicat, nu trebuie să fie altceva decît tendința spiritului însuși." (*Ibidem*)

Ceea ce Kant încă mai deduce, idealiștii consecvenți instituie singuri. Astfel se naște unitatea dintre teorie și practică.

„Acești idealiști au preluat în cele din urmă infinitul însuși în filozofie cu consecința incredibilă — și aceasta este de fapt idealism dus la extrem, în sens emfatic — că gîndirea omului finit, înțelegîndu-se pe sine ca o gîndire a infinitului sau ca o gîndire în sine infinită, își imaginează că poate să instituie, din sine, și să deducă absolutul." (*Ibidem*)

Subiectul își găsește locul în lumea materială

Lumea ca materie organizată

Pentru **materialism**, substanța, **materia**, **este adevărata ființare**; din ea se poate deduce tot ce este spiritual. Tot ce se întîmplă este în fond mecanic, pură mișcare, energie psihică.

Se disting mai multe forme ale materialismului, în funcție de felul în care este considerat spiritualul — ca produs, ca funcție, sau ca stare a materiei. În esență există însă **două feluri de materialism:** unul **scientist** care își îndreaptă suspiciunea împotriva ideii ca

simplă gîndire, ca simplă proiecție, și unul **social,** a cărui suspiciune merge împotriva ideii unei lumi sociale care este o lume nedreaptă.
Materialismul are o **tendință demascatoare** și mai ales una **de deziluzionare**. Se îndreaptă polemic împotriva lui Dumnezeu, respectiv împotriva zeilor, și mai ales împotriva speculației, a ideii.

Fundamentele lumii: Teoria atomistă a lui Democrit

„Căci ce afirmă Democrit? Că nenumărate substanțe indivizibile și indiferente, care ar fi lipsite de vreo calitate și invariabile, se mișcă disparate în spațiul vid. Dacă însă se apropie una de alta sau se lovesc una de alta sau se împletesc una cu cealaltă, ar rezulta din această uniune într-un caz apa, iar în celălalt focul, altă dată o plantă, altă dată omul. Ar fi însă toate acestea doar atomi, sau „idei", cum le numește el. Căci o naștere din neființare nu ar exista. Din ființare însă nu s-ar fi născut nimic (în sensul adevărat al cuvîntului), deoarece atomii nu suferă nici o modificare sau leziune, și asta datorită durității lor. De aceea nici nu poate apărea culoare din particule elementare incolore și nici natură sau suflet din particule lipsite de calitate, invariabile." (*Plutarh.* În *W. Capelle,* 1968)

Pentru Democrit nu există în realitate decît **„vidul"** și **„plinul",** ființarea și neființarea, adică materia și spațiul vid. Existența sa — deci existența nonființării — este premisa necesară pentru ca materia să se poată mișca (restructura). Materia, „ființarea", constă într-un număr infinit de elemente determinate pur geometric, din ceea ce este **„indivizibil",** din **atomi**. Ei nu s-au format, nu dispar, sînt neschimbători, simpli, de diferite forme, mărimi și poziții.
Atomii sînt particulele invizibile, din care se formează realitățile vizibile și trecătoare. Percepțiile, care ne înfățișează lucrurile drept colorate ori însoțite de un sunet etc., sînt doar aparență, căci aceste calități nu există obiectiv, ci doar în conștiința noastră — se bazează pe forma, poziția și ordinea diferită a acelorași atomi fără calități proprii. Senzația, respectiv percepția apare datorită faptului că grupurile de atomi emit „mici imagini" care modifică sufletul și îl împing la producerea de percepții.

„Doar aparent un lucru are culoare, doar aparent este dulce sau amar: în realitate există doar atomi și spațiu vid... Recunoaștem în realitate nu adevărul, ci doar ceea ce se modifică în funcție de starea de moment a trupului nostru și a imaginilor percepute, intrate în el sau acționînd împotriva sa." (*Galen.* Idem)

Lucrurile sînt complexe (îngrămădiri) de atomi. **Tot ce se întîmplă este de natură mecanică** și se bazează pe presiunea și împingerea atomilor aflați în mișcare.
Mișcarea nu are scop. Totul se desfășoară strict necesar, cauzal, totul avînd un temei din care reiese în mod necesar.

„Democrit, care refuză să vorbească de un temei determinat de un scop, reduce tot ce se întîmplă, de care se servește natura, la necesitate" (*Aristotel.* Ibidem),

adică la o **strictă lege cauzală**. Necesitatea se află în materia însăși. Cu acest **determinism** rigid Democrit neagă libertatea omului și orice finalitate.

„Democrit a presupus că Universul este infinit fiindcă nu putea, sub nici o formă, concepe că acesta putea să fie creat de cineva. Mai departe, îl numește neschimbător, și explică pe larg cum este constituit totul. Cauzele a tot ce se întîmplă acum nu ar avea început; tot ce s-a întîmplat, tot ce este acum și va fi a fost dintotdeauna cuprins în necesitate. Vorbește și despre nașterea soarelui și a lunii. Acestea s-ar fi mișcat (la început) pentru ele însele, deoarece atunci nu aveau încă natura caldă, și nici lumina, substanța lor ar fi fost asemănătoare celei a pămîntului. Fiecare din aceste două corpuri ale lumii s-ar fi născut mai devreme, la constituirea însăși a lumii; cînd însă mai tîrziu cercul din jurul soarelui s-a lărgit, în el ar fi fost închis focul." (*Pseudoplutarh.* Ibidem)

Atomii, aflați în mișcare în toate direcțiile, se lovesc unul de celălalt și formează vîrtejuri, care la rîndul lor duc la nașterea nenumăratelor lumi și corpuri. Mereu se nasc noi lumi și pier apoi pe cale mecanică.

„Ar exista nenumărate lumi care se diferențiază prin mărime. În unele din ele nu ar fi nici soare, nici lună, în altele ar fi mai mari

decît cele ale lumii noastre, iar în altele iarăși ar exista mai multe. Însă distanțele dintre ele ar fi inegale, iar în unele locuri ar exista mai multe lumi, în altele, mai puține, și unele ar fi încă în creștere, în timp ce altele s-ar afla la apogeul înfloririi lor; altele ar fi pe cale de dispariție, iar într-un loc s-ar naște, în timp ce în altul ar pieri. Dacă însă s-ar lovi una de alta, ar fi distruse. Și ar mai exista niște lumi în care nu ar exista nici animale, nici plante și nici un fel de umezeală." (*Hippolytos.* Ibidem)

Totul se poate explica prin existența și mișcarea atomilor. Și sufletul este de natură fizică. El constă din atomi foarte mici, în mișcare și avînd o formă sferică, asemănători celor ai focului. Ei pătrund întregul trup, dîndu-i viață și însuflețindu-l.

„Unii filozofi au fost de părere că sufletul ar fi foc. Căci și acesta ar fi substanță formată din particulele cele mai mici și, dintre toate elementele, s-ar apropia cel mai mult de o natură acorporală; în afară de aceasta, focul este în primul rînd cel care se mișcă și pune în mișcare și alte corpuri. Democrit însă a înfățișat și motivul pentru ambele aceste stări de fapt foarte clar. Sufletul și spiritul ar fi același lucru, care aparține corpurilor originare indivizibile; ar fi însă capabil de mișcare datorită particulelor sale extrem de mici și datorită formei sale. Dintre toate formele, cea sferică ar fi cea mai capabilă de mișcare. Din asemenea atomi ar fi formate spiritul și focul." (*Aristotel.* Ibidem)

Problema felului în care spiritul ar acționa asupra trupului nu apare aici (ca ulterior la Descartes și la ocazionaliști și nu în ultimul rînd în întregul idealism), deoarece sufletul, și o dată cu el spiritul care îi este identic, este el însuși materie.

„Democrit susține: că atomii trupului și ai spiritului s-ar afla unul lîngă celălalt, alternînd și legîndu-se între ei." (*Lucrețiu.* Ibidem)

„... că atomii sferici (ai sufletului) ar antrena în mișcare, datorită mișcării lor, căci natura nu le permite liniștea, întregul trup." (*Aristotel.* Ibidem)

Componența sufletului este menținută prin mișcările atomilor între interior și exterior, prin inspirarea și expirarea atomilor sufletului. Dacă echilibrul dinamic este distrus, apare moartea, și atomii sufletului dispar în afara trupului. Somnul este pentru Democrit un deficit de aer inhalat.

„Democrit susține că inhalarea are o anumită consecință pentru cei ce respiră. El spune că aceasta împiedică sufletul să fie împins afară din trup. Nu spune însă, bineînțeles, nici un cuvînt despre faptul că natura a făcut lucrurile anume ca să fie așa. Deoarece exact ca toți ceilalți fizicieni, nici el nu atinge această chestiune în nici un fel. El susține însă că sufletul și căldura ar fi același lucru, și anume particule originare sferice. Cînd acestea sînt presate de aerul care tinde să le împingă afară, le vine în ajutor inhalarea. Căci în aer se găsesc o mulțime de asemenea atomi, pe care el îi numește spirit și suflet. Cînd omul inhalează și în acest fel aerul intră în trupul său, acești atomi ar intra o dată cu el în corpul uman și ar împiedica, acționînd împotriva împingerii, ca sufletul ce sălăsluiește în ființă să o părăsească. Aceasta este motivul pentru care de inhalare și exhalare ar depinde viața și moartea. Căci dacă aerul ce ne înconjoară cîștigă preponderență la comprimare (a atomilor sufletului) și atomii din afară nu mai au puterea să o oprească, fiindcă omul nu mai poate inspira, ar urma moartea. Căci moartea ar fi ieșirea acestor atomi din trup prin împingerea lor în afară de către aerul înconjurător." (*Aristotel.* Ibidem)

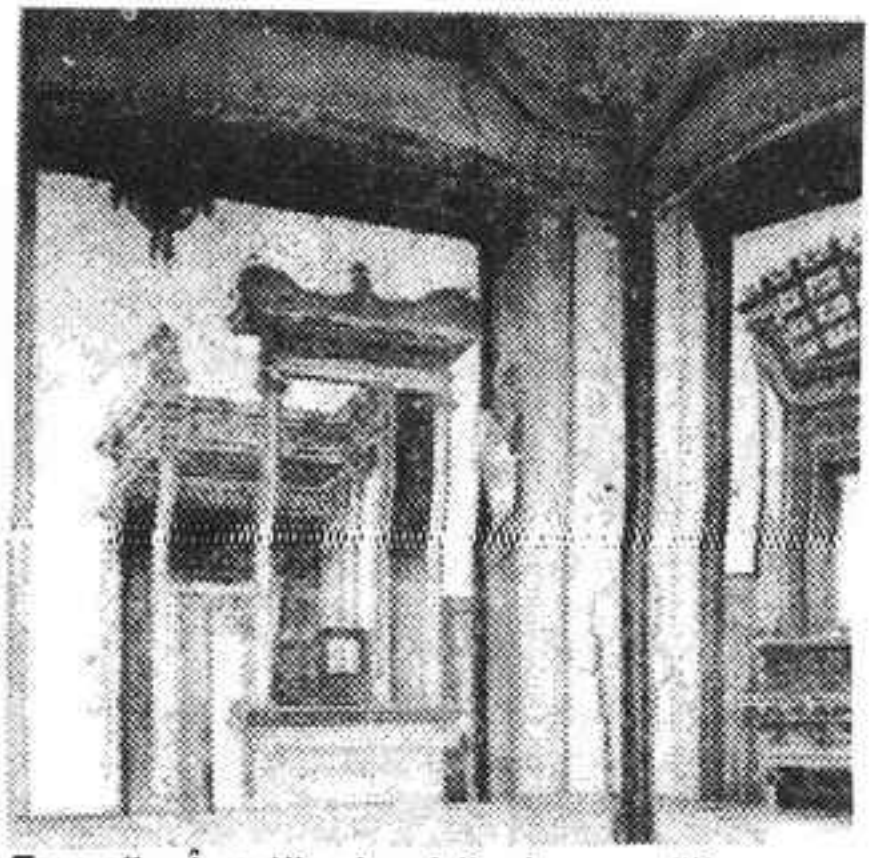
Sufletul este muritor, căci dispare o dată cu trupul. Despre zei, însuși Democrit crede „că ar fi apărut o dată cu focul din regiunile superioare ale lumii", dar

„nu distruge el, tocmai prin faptul că neagă că ceva ar fi veșnic (deoarece nici un lucru nu rămîne mereu în forma sa neschimbată), zeitățile în așa măsură încît nu lasă nici o imagine a acestora?" (*Cicero.* Ibidem)

Credința în zei găsește la Democrit o explicație rațională, psihologică.

„Există gînditori care sînt de părere că noi, oamenii, am fi ajuns la închipuirea unor zei datorită minunatelor fenomene din cosmos. Această opinie pare să o aibă și Democrit, cînd spune: atunci cînd oamenii preistoriei au văzut fenomenele în înalturi, precum tunetul și fulgerul, coliziunea dintre stele și întunecarea soarelui sau a lunii, li s-a făcut teamă, căci credeau că cei care provocau aceste fenomene ar fi ființe divine." (*Sextus Empiricus.* Ibidem)

Democrit din Abdera (Tracia)
(460–370 a.Chr.) Elev al lui Leucip.
A călătorit din interes științific în Egipt, Babilon și Persia. În timpul șederii sale la Atena



Frescă. „Înșelătoria și iiuzia se află mereu doar în ceea ce gîndim."

l-a cunoscut pe Anaxagora (nu însă și pe Socrate). A avut cunoștințe vaste în toate domeniile științifice ale vremii sale. Din păcate, s-au păstrat doar cîteva fragmente din uriașa sa operă științifică și literară (comparabilă poate numai cu cea a lui Aristotel), astfel încît ceea ce știm azi despre filozofia sa datorăm aproape în totalitate literaturii secundare. Pierderea operei sale se explică probabil prin indiferența, dacă nu chiar ostilitatea manifestată față de filozofia sa în epocile ulterioare.

Democrit a fondat o școală de filozofie la Abdera. S-a ocupat mai ales cu fizica (perfecționarea și dezvoltarea teoriei atomilor a *lui Leucip), psihologia și teoria cunoașterii,* însă și cu etica și filozofia culturii. Etica sa *nu se bazează pe un principiu științific, ci este mai degrabă de natură popular-științifică. Cu contemporanul său Socrate nu are* puncte comune.

Încrederea în simțuri: Epicur

Epicur preia și lărgește esențial concepția mecanicist-atomistă a lui Democrit. Însă el încearcă să ofere pentru fiecare teză o dovadă sigură din punct de vedere metodic. Baza oricărei cunoașteri este, pentru el, **certitudinea imediată a percepției**. Aceasta nu poate fi contrazisă nici de către rațiune, deoarece rațiunea însăși se bazează pe noțiuni ale percepției.

„... căci adevărat este doar ceea ce este văzut cu adevărat sau perceput cu spiritul."

Însă nu doar percepțiile sînt adevărate, ci și imaginile închipuite, vibrațiile interioare, „căci acestea au dreptul la încrederea cea mai deplină". O teorie a cunoașterii ce se bazează doar pe senzații este numită **senzualism**.

Epicur explică procesul cunoașterii în mod pur mecanicist. El pleacă de la premisa că suprafața corpurilor emite atomi extrem de mici care excită simțurile corespunzătoare pentru a obține în acest fel percepția. Prin urmare, este vorba de un contact existențial direct *cu obiectele însele.*

Percepțiile nu pot fi, prin urmare, niciodată false, pot doar să fie înțelese greșit, și anume atunci cînd intelectul adaugă ceva conținutului percepției sau îi ia ceva.

„Iluzia și greșeala se află doar în ceea ce se adaugă prin gîndire, care trebuie să mai aștepte o confirmare sau, cel puțin, nu o contestare."

Dacă un turn cu patru laturi apare de la distanță rotund, acest lucru se întîmplă din cauză că între obiect și organele simțurilor care percep obiectul se află aer, deci un spațiu umplut cu materie, care duce la crearea unei imagini incomplete. Percepția nu înseamnă atunci ceea ce vedem, adică un turn rotund, ci turnul arată din depărtare rotund. Dacă la apropiere constatăm că turnul are patru laturi, acest lucru nu se află în *contradicție cu percepția* anterioară.

În acest fel, Epicur indică pentru prima *oară că* ***eroarea simțurilor****, de care vorbește deja Platon, ar fi* ***corigibilă*** — însă nu prin rațiune, prin gîndire, ci tocmai prin simțuri, încercîndu-se să se adune mai multe impresii sensibile, pentru a le compara și a elimina în acest fel orice eroare.

Epicur (341–271 a.Chr.)

Epicur provine din diaspora greacă. Tatăl său, îndrumător al unei școli, era colon în Samos, unde s-a născut și Epicur. La optsprezece ani a mers la Atena, pe care Aristotel tocmai o părăsise din cauza tulburărilor politice. Familia sa a fost alungată din Samos, deoarece pămîntul colonilor a fost împărțit între localnici. S-a stabilit în Colofon (Asia Mică), unde a venit și Epicur. Acolo a studiat învățăturile lui Democrit și ale altor filozofi ai timpului său.

În 306 s-a întors la Atena și a fondat propria sa școală. Întîlnirile epicurienilor aveau loc într-o grădină — din acest motiv școala se mai numește „Grădina lui Epicur". Comunitatea epicurienilor, cărora li s-au alăturat și

femei și sclavi — viața fericită trebuia să fie accesibilă oricui — se baza pe prietenie reciprocă și venerarea maestrului.
Intenția iluministă a lui Epicur constă în eliberarea discipolilor săi de superstiție și de teamă de moarte, pentru a le face posibilă, în acest fel, o viață în comun armonioasă și suficientă sieși. Relatările despre orgii și ospețe neînfrînate pleacă de la calomnii. Sînt într-o contradicție flagrantă cu filozofia epicuriană, însă i-au adus multe prejudicii.

Omul: o mașină

Într-o formă deosebit de radicală se manifestă materialismul secolului al XVIII-lea, ca **materialism mecanicist și biologic**, mai întîi în Franța, care ocupă în dezvoltara socială și spirituală a Europei acelei epoci o poziție de frunte.

Holbach

Lucrarea sa *Système de la nature* a devenit **„biblia materialismului".** Este o demonstrație a materialismului secolului al XVIII-lea, caracterizat prin **mecanicism, determinism și ateism.** Întregul univers trebuie explicat cu ajutorul legilor mișcării materiei.

„La noi înșine și peste tot nu percepem decît materie și tragem de aici concluzia că materia poate simți și gîndi. Vedem că în univers totul se întîmplă pe baza legilor mecanice, a particularităților legăturilor și modificărilor materiei și nu căutăm altă explicație decît cea pe care ne-o oferă natura. Nu înțelegem decît o singură lume, în care totul se află în interdependență, în care fiecare efect este determinat de o cauză naturală cunoscută sau necunoscută, care provoacă acest efect după legi necesare... În istoria naturii, în fizică, în matematică, chimie, în morală și în politică ne limităm... la ceea ce ne este cunoscut prin mijlocirea simțurilor noastre, singurele unelte pe care natura ni le-a dat pentru a descoperi adevărul." (*D. H. D'Holbach*, 1978)

În univers nu există nimic supranatural. Domină o cauzalitate strict închisă, legitate și necesitate fără nici un fel de hazard și cauze orientate spre un scop.

„Ceea ce numim ordine în natură este un mod de ființare sau o înclinație a părților sale care este necesară în cel mai strict sens... Atribuim hazardului toate efectele ale căror legături necesare cu cauzele nu le vedem." (*Idem*)

Holbach nu susține determinismul doar în natură, ci și în morală, căci constată

„că necesitatea care determină mișcările lumii fizice reglează și toate mișcările lumii morale, în care, deci, totul este supus fatalității... Libertatea omului nu este decît necesitatea cuprinsă în el însuși." (*Ibidem*)

A gîndi și a simți sînt de asemenea doar funcții ale creierului, de a cărui evoluție depinde tot ce este psihic.

La Mettrie

Cauzele vieții sînt de natură strict fizică. Organicul rezultă din anorganic. **Senzația este o funcție a materiei. Omul este o mașină** (*L'homme machine*), și anume „o mașină care se ține singură în funcțiune". Sufletul este „doar o parte sensibilă materială a creierului".
Stările psihice sînt dependente de procesele fiziologice și patologice, ceea ce La Mettrie demonstrează cu ajutorul multor exemple.
Bogăția vieții sufletești depinde de mărimea creierului. Acesta își are mușchii gîndirii așa cum piciorul are mușchi ai mișcării. Omul este „o unire de mecanisme care se mențin unul pe altul în funcțiune". Este o mașină organică, cum constatase deja Descartes în cazul animalelor.

„Dacă admitem că materia organizată este dotată cu un principiu al mișcării, singurul care o distinge de materia neorganizată (și cine ar putea să se opună acestui lucru în fața unor asemenea observații incontestabile?), și că la animale totul depinde de diferențele acestei organizări, lucru pe care

Paul Heinrich Dietrich baron d'Holbach (1723–1789). S-a născut în Palatinat și a studiat la Paris, unde și-a petrecut viața. A făcut parte din cercul enciclopediștilor.

Julien Offroy de La Mettrie (1709–1751). A studiat medicina și a avut o activitate literară. În 1742 a plecat la Paris și a devenit medic. O febră i-a atras atenția asupra marii dependențe a gîndirii de trup. Din cauza scrierilor sale și a unor conflicte cu colegii, a fost nevoit să se refugieze în Țările de Jos. Acolo a scris opera sa principală, *L'homme machine*. În 1748 a fost chemat la Berlin de către Frederic al II-lea, care îi proteja pe filozofii persecutați; La Mettrie a devenit confidentul său și a obținut titlul de „cititor al regelui".

Raoul Hausmann, „Spiritul epocii noastre"

I-am demonstrat cu prisosință, atunci acest lucru este suficient pentru a dezlega misterul substanțelor și pe cel al omului. Vedem că nu există decît o singură substanță în lume și că omul este expresia ei desăvîrșită. El este în comparație cu maimuțele și cu animalele cele mai inteligente ceea ce este ceasul planetar al lui Huygens în comparație cu ceasul împăratului Iulian. Dacă este nevoie de mai multe instrumente, mai multe roți și mai multe arcuri pentru a indica mișcarea planetelor decît este pentru a o indica pe cea a orelor și a le repeta, dacă Vaucanson a avut nevoie de mai multă artă pentru a construi o jucărie mecanică precum cîntărețul din fluier decît avusese pentru a construi rața mecanică, ar fi avut cu siguranță nevoie de și mai multă artă pentru a construi un „orator"; o asemenea mașină nu mai poate fi privită, mai ales în mîinile unui asemenea nou Prometeu, ca o imposibilitate...
Tot așa era nevoie ca natura să facă uz de mai multă artă și tehnică pentru a produce și întreține o mașină care să indice timp de un secol întreg toate mișcările inimii și ale spiritului; căci deși nu putem citi orele ascultînd pulsul, el este totuși un barometru pentru căldura și voiciunea după care putem judeca natura sufletului.
Dintre doi medici, în treacăt fie spus, îl consider mai bun și mai de încredere pe cel care are cunoștințe în fizică și mecanica trupului uman și care lasă deoparte sufletul și toate prostiile pe care acesta le insuflă nebunilor și ignoranților, pentru a se ocupa de nimic altceva decît de științele naturii..." (*J. O. La Mettrie*, 1985)

Ca reacție la construcția conceptuală și accentuarea unilaterală a „spiritului" în idealism, apare în jurul lui 1850 un nou materialism (materialismul fiziologic), care consideră psihicul drept o simplă funcție a creierului și insistă asupra legității naturale și a spiritului.
Vogt (1835–1908, Viena) explica în *Köhlerglaube und Wissenschaft* că

„gîndurile se află aproximativ în aceeași relație cu creierul ca și fierea cu ficatul sau urina cu rinichii." (*K. Vogt*, 1854)

Și pentru Moleschott (1822–1893) procesele psihice sînt legate de materie — fără creier și fără fosfor în creier nu există gîndire. Forța

„nu este un Dumnezeu ce impulsionează, nu este o esență a lucrurilor desprinsă de bază materială. Ea este caracteristica intrinsecă și eternă a materiei." (*J. Moleschott*, 1876)

Nu „există materie fără forță." Dar nici „forță fără materie". Așa și voința este „secreția necesară a unei stări a creierului provocată de cauze exterioare".
Și Schopenhauer, a cărui atitudine fundamentală a fost idealistă (*Lumea ca voință și reprezentare*), considera că intelectul este „un fenomen al creierului":

„Este la fel de adevărat că cel care cunoaște este un produs al materiei, că, la fel ca materia, este o simplă reprezentare a celui ce cunoaște: dar este la fel de unilateral. Căci materialismul este filozofia subiectului care, în această socoteală a sa, se uită pe sine însuși." (*A. Schopenhauer*, 1977)

Aceste forme ale materialismului influențează pe de o parte tendința spre o imagine închisă a lumii, fundamentate științific, pe de altă parte însă influențează și așa-numitul „materialism dialectic", care vrea să stabilească o legătură între dialectica socială (progres prin revoluție) și evoluția naturală.

Arthur Schopenhauer s-a născut în 1788 la Danzig. După o serie de călătorii și o ucenicie în comerț studiază filozofia (își dă doctoratul în 1820 la Berlin). Ține prelegeri în același timp cu Hegel. Din lipsă de auditoriu, Schopenhauer se resemnează și se retrage pentru a se dedica studiului. Moare în 1860. Opera principală: *Die Welt als Wille und Vorstellung* (*Lumea ca voință și reprezentare*).

Gîndirea dihotomică

Dacă privim evoluția gîndirii în epoca modernă remarcăm că aceasta se mișcă în poziții contrare, în **dihotomii**. Se cristalizează **concepte pereche**, ca de exemplu raționalism–empirism, mai tîrziu idealism-materialism, respectiv realism, care oferă metode diferite pentru a ajunge la cunoaștere.

Oricît de diferite ar fi însă direcțiile individuale în ceea ce privește procedeul lor, ele sînt totuși foarte asemănătoare în felul în care pun problema. Așa de exemplu, pentru raționalism — ca și pentru empirism — ideea este de **a se rupe cu tradiția**, de a nu se construi pe ceea ce este transmis; **individul însuși caută un fundament sigur**, pe care să-și poată clădi cunoașterea. Oferă răspunsuri diferite la aceleași întrebări despre izvorul și certitudinea cunoașterii și despre metoda corectă. Cele două concepte ale unei perechi de concepte nu se exclud reciproc, ci trimit unul la celălalt. Căci nu există un așa-numit principiu

„care să nu aibă nevoie, pentru a fi gîndit, de tocmai ceea ce, conform propriului scop, exclude." (*Th. W. Adorno*, 1966)

Acest **concept al principiului** se dovedește a fi el însuși problematic, căci în conceptele pereche nu îi revine aceeași judecată de valoare. Dacă principiul raționalismului este gîndirea pură, independența de orice experiență, în empirism „principiul" este cel al experienței. Experiența nu este însă un principiu unitar. Ea este multitudinea, dispersia și niciodată prezentul în totalitatea lui. Experiența este tocmai ceea ce nu este asimilat pe cale conceptuală. Însă și despre ea putem vorbi doar în concepte.

„De aceea trebuie, căci, de vreme ce gîndim, nu putem vorbi decît în concepte, să exprimăm și ceea ce este, în esența sa, exact opus principiului, dar să exprimăm acel ceva ca și cum la bază ar avea un principiu, deci ca și cum principiul experienței în empirism ar fi principiu într-un sens comparabil cu cel al rațiunii unificatoare care este tot un principiu. La una din părți[1] ,acest factor unificator corespunde unui principiu, unui supraconcept comun, corespunde sensului conceptelor folosite sau sensului a ceea ce vrem să spunem cu aceste concepte. La cealaltă parte apare problema că ceea ce este difuz și ceea ce este mult, conținutul experienței ca atare nici nu ne sînt date complet și în multitudinea lor; acest lucru, deci, care este opus conceptului, trebuie aranjat conceptual în așa fel pînă devine el însuși concept...

Această ciudată stare de lucruri a fost extrem de plină de urmări nu doar pentru istoria filozofiei, ea joacă și în actuala controversă filozofică un rol foarte important. Pentru a înțelege istoria filozofiei trebuie, în primul rînd, să ne clarificăm asupra diferitelor valențe ale principiului în ambele părți, apoi însă trebuie, de asemenea, să reflectăm asupra mecanismului de constrîngere care ne impune, în cel de-al doilea caz, să stabilim principii chiar și acolo unde de fapt nu dorim principii." (*Idem*) .

Așa de exemplu și formele de gîndire care nu au rezultat dintr-un principiu, cum ar fi empirismul, preiau caracteristici sistemice:

„Se predică, ce-i drept, experiența, însă deoarece nu posedă experiența însăși în întregul ei conținut, și în ele, cel puțin în empirismul clasic, este de fapt vorba doar de principiile experienței." (*Ibidem*)

Așa cum diagnosticul înseamnă înlăturarea posibilității de a cunoaște și altceva, tot așa orice fixare rigidă și unilaterală orientează pe o anumită direcție privirea asupra filozofiei lăsate în urmă. Orice etichetare fixează gîndirea într-o anumită schemă, creează păreri preconcepute. Într-un asemenea caz nu mai este posibilă o controversă. Ne barăm accesul la o filozofie dacă o privim doar sub aspectul sub care ea este valabilă. Astfel, conceptele stabilite nu ar trebui supraevaluate, „căci acolo unde se gîndește cu adevărat, unde nu se susțin pur și simplu teze", opozițiile aparente „se mediază reciproc"[2], și probabil că nici nu se ajunge la filozofie

[1] Este vorba de rațonalism și de idealism.

[2] Principiul medierii: „dacă se gîndește cu adevărat", cum spune Adorno, se gîndește mai întotdeauna cu referire la poziții opuse și la obiecții, există deci un dialog interior cu „adver-

„dacă [aceasta] este privită din perspectiva acestor titluri problematice." (*Ibidem*)

Cu toate acestea, este necesar să se vorbească despre aceste concepte și să se încerce explicarea lor, căci ele se folosesc și ușurează orientarea. Nu trebuie însă absolutizate.

Empirismul și materialismul au în comun punctul de plecare, obiectivul, datul imediat, materia în varietatea sa, individualul, concretul. Orice certitudine izvorăște din certitudinea sensibilă.

Dacă empirismul este mai ales metoda de a ajunge prin experiență la cunoaștere, el nu ridică neapărat pretenția de a constata ceea ce este realitatea de fapt, adică de a face afirmații asupra a ceea ce este ființare adevărată. Materialismul în schimb presupune o asemenea ființare adevărată, care există independent de cunoașterea noastră. Este materia. Prin aceasta materialismul are o dimensiune metafizică. Presupunînd îndărătul percepțiilor ființa absolută, el este metafizică.

---

sarul". În orice caz, această gîndire împreună cu cineva nu este întotdeauna tematizată pregnant. Filozofia predată în școli pune accentul mai ales pe clarificarea și delimitarea diferitelor poziții și se omite „principiul medierii".

Filozofia se orientează spre practică

De la munca înstrăinată la revoluția socială: Karl Marx

Materialismul dialectic, elaborat de Marx și Engels, se deosebește fundamental de sistemele tradiționale ale filozofiei, și anume prin accentul pe care îl pune pe **primatul practicii.** Filozofiile de pînă la Marx și Engels se rezumă mai cu seamă la prezentarea unei teorii specifice, care face abstracție de condițiile social-politice concrete.

„Transformarea conștiinței, despărțită de relații, așa cum este practicată de filozofi ca profesie, deci ca afacere, este expresia ideologică (vezi p. 30) a neputinței filozofilor în fața lumii. Lăudăroseniile lor ideologice sînt sancționate zi de zi de practică."

Materialismul dialectic nu se mulțumește însă numai cu interpretarea lumii, ci servește drept ghid pentru schimbarea acesteia. Marx exprimă acest lucru destul de pregnant:

„Filozofii n-au făcut decît să interpreteze lumea în moduri diferite; e vorba însă de a o schimba."[1]

Aplicarea materialismului dialectic la diferite științe (științele naturii, istorie, mai ales la economie) reprezintă, după Lenin, o înnoire fundamentală:

„Acesta este pasul genial pe care ei l-au făcut în istoria gîndirii revoluționare."

Marx dezvoltă, pornind de la analizarea unor concepte importante ale filozofiei lui Hegel (obiectualizare, înstrăinare) o critică fundamentală la adresa înțelegerii tradiționale a filozofiei ca știință universală.

Marx acordă teoriei o importanță colaterală:

„Toate misterele care împing teoria spre misticism își găsesc dezlegarea rațională în practica omenească."

Marx numește mister și teoriile lui Hegel despre spiritul absolut („spiritul conducător al lumii" la Hegel) ca forță motrice a istoriei lumii, care nu rezistă unei confruntări cu fenomenele practicii.

„Pentru Hegel, procesul gîndirii, pe care, sub denumirea de idee, el îl transformă chiar într-un subiect de sine stătător, este demiurgul realului, care nu constituie decît forma de manifestare exterioară a acestuia. La mine, dimpotrivă, idealul nu este nimic altceva decît materialul transpus și tradus în capul omului."

Critica fundamentală a **concepției idealiste** a lui Hegel stabilește premisele pentru elaborarea unei dialectici materialiste, considerată știința „legilor generale ale mișcării și evoluției în natură, societatea omenească și în gîndire". Drept **punct de plecare** al dialecticii materialiste sînt indicate **condițiile socio-economice** în care trăiește individul:

„Premisele de la care pornim nu sînt arbitrare, nu sînt dogme... Sînt indivizii reali, atitudinea și condițiile lor de viață materială, atît cele deja existente cît și cele pe care le produc grație propriei lor acțiuni."

Marx și Engels pleacă deci de la **procesul de viață real**, de la activitatea practică a omului. Accentul cade pe ne-

[1] Toate citatele din Karl Marx și Friedrich Engels: *Opere complete*, 1976–1981 (ed. rom. *Opere*, 1960–1987. — *N.t.*)

cesitatea **de a satisface nevoile materiale** (foamea, setea, nevoia de locuință; toate acestea sînt denumite „**bază**"), pentru a se putea dedica apoi suprastructurii activității sociale (artă, literatură, religie, știință), astfel că

„producția mijloacelor de viață nemijlocit materiale, și prin aceasta respectiva etapă de dezvoltare economică a unui popor sau a unei perioade de timp, reprezintă baza pe care s-au dezvoltat instituțiile statului, concepțiile juridice, arta și chiar reprezentările religioase ale oamenilor, și tot pe această bază trebuie explicate."

Această **știință a socialului** se numește **materialism istoric** și stabilește ființa socială ca premisă fundamentală pentru procesul gîndirii. Activitatea practică a omului este reglată de **condițiile de producție dominante** (tipul structurii condițiilor economice):

„În producția socială a vieții lor, oamenii intră în relații determinate, necesare, independente de voința lor — relații de producție — care corespund unei trepte de dezvoltare determinate a forțelor lor de producție materiale. Totalitatea acestor relații de producție constituie structura economică a societății, **baza** reală pe care se înalță o **suprastructură** juridică și politică și căreia îi corespund forme determinate ale conștiinței sociale. Modul de producție al vieții materiale determină în genere procesul vieții sociale, politice și spirituale. Nu conștiința oamenilor le determină existența, ci, dimpotrivă, existența lor socială le determină conștiința."

Teoria materialismului istoric se concentrează prin urmare asupra **analizei și criticii economiei politice**, căreia i se atribuie o însemnătate centrală, fiindcă, după Marx, ea oferă legitimitatea științifică societății de tip capitalist. Bazele economice ale capitalismului, condițiile de producție ce-i stau la bază, legile evoluției și mișcării lor, sînt supuse unei analize cuprinzătoare. În *Manuscrisele economico-filozofice din 1844* se indică deja caracterul contradictoriu (antagonic) al modului de producție capitalist. Burgheziei, clasă a capitaliștilor, „proprietari ai mijloacelor de producție sociale și exploatatorii muncii salariate", i se opune proletariatul, clasa muncitorilor plătiți, care

„deoarece nu posedă mijloace de producție proprii, sînt nevoiți să-și vîndă forța de muncă pentru a putea trăi."

Marx vede în **muncă un „act de realizare de sine"**, a omului, adică omul ajunge doar prin muncă la adevărata sa menire de om. Lumea obiectuală (natura) nu poate rămîne nemodificată, omul trebuie să-și aproprieze natura, „natura este elementul anorganic al trupului". Omul stabilește în muncă relația sa cu obiectul muncii. Prin aceasta, munca reprezintă o activitate conștientă. Omul este producător universal, deoarece „nu produce doar sub imperiul necesității fizice imediate", ci are posibilitatea de a-și însuși totalitatea lumii obiectuale. Realizarea esenței umane depinde de producerea și prelucrarea unei lumi obiectuale.

„Crearea practică a unei lumi de obiecte, prelucrarea naturii neorganice este autoafirmarea omului ca ființă generică conștientă."

Munca este

un proces între om și natură, un proces în care omul mijlocește, reglementează și controlează prin propria sa activitate schimbul de substanțe dintre el și natură.

„Procesul de producție este... activitate practică în vederea producerii de valori de întrebuințare, aproprierii naturii pentru nevoi proprii."

Activitatea omului se caracterizează prin utilitatea ei. Ea este întotdeauna îndreptată spre un țel. Muncitorul

„nu se limitează la a modifica forma elementului din natură, ci el își realizează totodată scopul său, pe care îl cunoaște, care determină legic modul și caracterul activității lui și căruia el trebuie să-i subordoneze voința sa."

Proprietatea privată asupra mijloacelor de producție obligă

„activitatea vitală, viața productivă însăși, să se supună mecanismelor structurilor capitaliste."

Muncitorul, proletarul, trăiește „lumea obiectuală" ca pe o „dominație a materiei inerte asupra omului".

„Această instituire de sine a activității sociale, această consolidare a propriului nostru

produs în poziția unei forțe obiective pe care o exercită asupra noastră, sustrasă controlului nostru și care ne înșală așteptările, este unul din momentele critice ale evoluției istorice de pînă acum."

Dominația proprietății private asupra mijloacelor de producție, resimțită de individ ca o forță amenințătoare, este răspunzătoare de acele situații sociale caracterizate de Marx și Engels drept **alienare (înstrăinare).** Complexul general al alienării poate fi privit ca **rezultat al muncii salariate capitaliste**.
În *Manuscrisele economico-filozofice* Marx descrie **procesul alienării** sub diferite aspecte:

„1) Relația dintre muncitor și produsul muncii ca obiect care îi este străin și care are putere asupra lui."

Proprietarul care dispune de mijloacele de producție îl înstrăinează pe muncitor de produsele muncii sale.

„2) Relația dintre muncă și actul producției în însuși procesul muncii."

Procesul muncii îl înstrăinează pe muncitor de sine însuși, munca îi apare ca fiind îndreptată împotriva sa, ca muncă forțată.

„De aceea abia în afara muncii muncitorul se simte a fi el însuși, pe cînd în procesul muncii se simte în afara sa. Acasă se simte cînd nu muncește, iar cînd muncește nu se simte acasă."

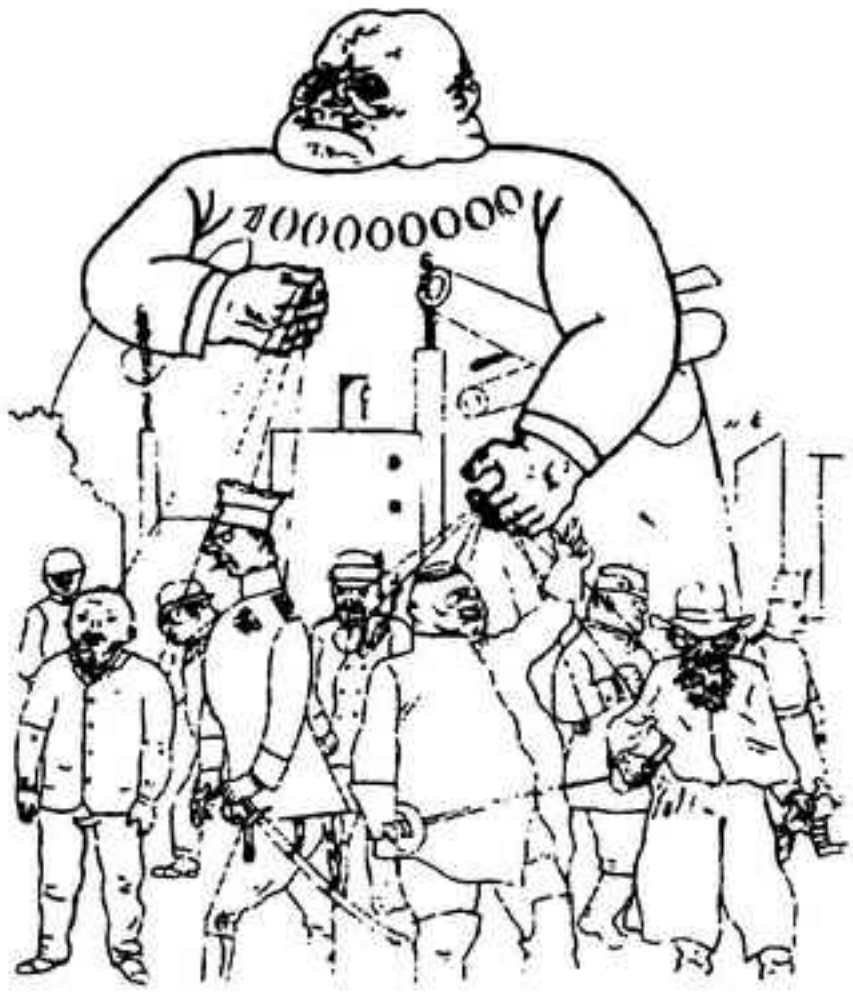
Domeniul de activitate al persoanelor este îngrădit, doar unei părți minimale îi este permis să se cultive. Oricărei persoane care nu dispune de mijloace de producție în proprietate privată îi rămîne doar o arie restrînsă pentru dezvoltarea posibilităților sale.

„Este vînător, pescar sau critic și trebuie să rămînă așa, dacă nu vrea să-și piardă mijloacele de existență."

3) Înstrăinarea de viața speciei.

„Munca înstrăinată, smulgîndu-i omului obiectul producției sale, îi smulge viața de specie, adevărata sa obiectualitate de specie."

4) Înstrăinarea oamenilor unii față de alții.



Georges Grosz, „Chipul clasei dominante"

„... în cadrul relației de muncă înstrăinată, fiecare om îl privește pe celălalt, potrivit etalonului și relației în care se află el însuși ca muncitor."

Procesul obiectualizării relațiilor umane duce la suspiciune între indivizi. Relațiile umane se clasifică în funcție de criteriul valorificării. Acesta este un stadiu,

„în care tot ce oamenii au considerat pînă acum imposibil de înstrăinat a devenit obiect al schimbului, al trocului... virtute, dragoste, convingere, cunoaștere, conștiință etc., în care, într-un cuvînt, totul a devenit obiect al comerțului. Aceasta este epoca unei corupții generale, a posibilităților de a cumpăra orice, sau... în care orice obiect, fie fizic sau moral, este adus pe piață ca valoare de schimb și evaluat la prețul său adevărat."

Relațiile umane și sociale capătă o

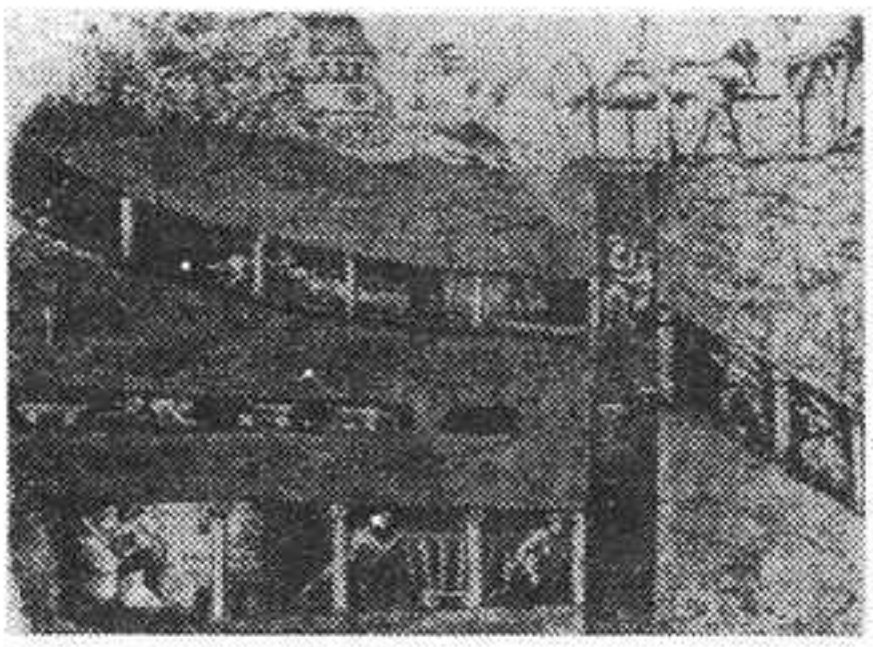
„obiectualitate fantomatică... care în propria sa legitate, riguroasă, în aparență complet închisă și rațională, acoperă orice urmă a ființei sale esențiale, a relațiilor cu oamenii."

Teoria înstrăinării a lui Marx vede originea alienării în proprietatea privată asupra mijloacelor de producție, determinată de economia capitalistă, și în procesul deviziunii muncii. **Proprietatea privată** asupra mijloacelor de producție generează preschimbarea mijloacelor necesare satisfacerii nevoilor (a **valorilor de întrebuințare**) în **valori**

de schimb. Pentru ca un produs să aibă valoare de schimb, el trebuie să devină marfă, adică trebuie schimbat cu alte produse.
Ca valoare de schimb generală funcționează **banii** care pot fi schimbați cu orice produs:

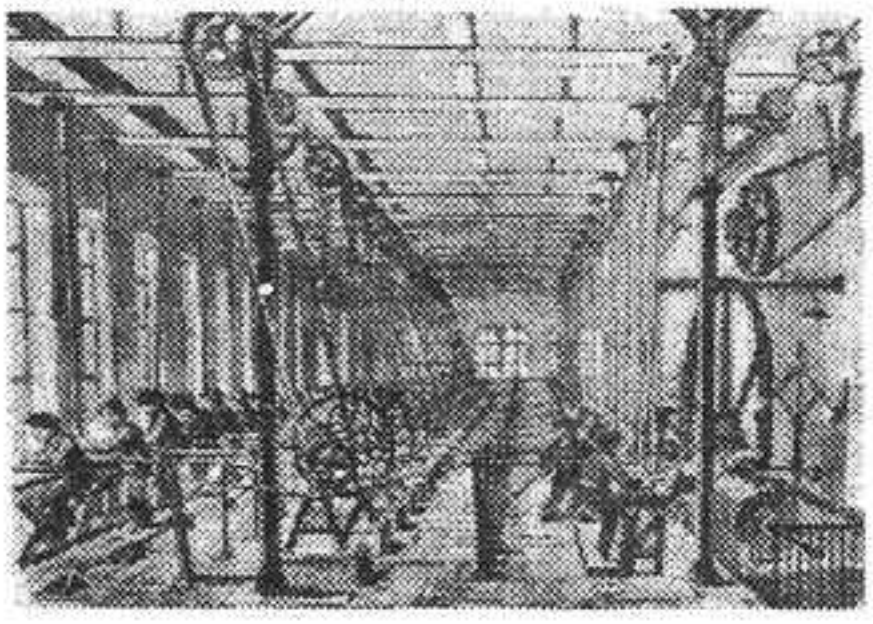
„...Acest sclav arămiu
Desferecă și ferecă religii:
Pe blestemați îi binecuvîntează;
Dă leprei nuri; cinstește pe tîlhari
Cu cinuri și-nchinare și-i așază
În rîndul senatorilor"... (*W. Shakespeare*)

„În această calitate de putere care inversează totul, banii se manifestă apoi și împotriva individului și a legăturilor sociale etc., care pretind a fi *esențe* pentru sine. Ei transformă fidelitatea în infidelitate, iubirea în ură, ura în iubire, virtutea în viciu, viciul în virtute, sluga în stăpîn, stăpînul în slugă, prostia în inteligență, inteligența în prostie.
Deoarece banii, în calitatea lor de concept existent și activ al valorii, confundă și schimbă între ele toate lucrurile, ei sînt confundarea și substituirea generală a tuturor lucrurilor, deci lumea întoarsă pe dos, confundarea și substituirea tuturor însușirilor naturale și omenești."



Copii muncind în mină

Copii muncind în fabrică



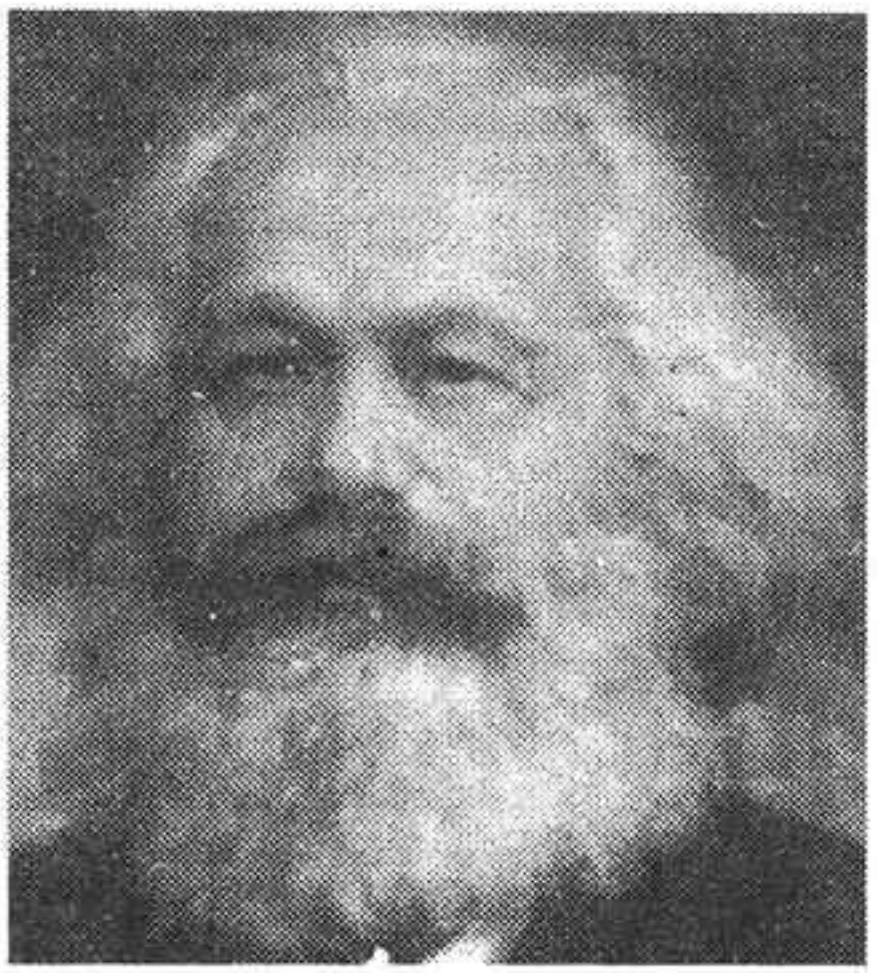
O dată cu evoluția progresivă a producției de mărfuri, valoarea de schimb preia o funcție independentă de produs.
Valoarea de schimb care este banul, activ în producția de mărfuri simplă doar ca mijlocitor pentru satisfacerea unor necesități, are în capitalismul evoluat caracterul unui principiu ce reglează întreaga producție.
Valoarea de schimb compară calitățile diferitelor valori de întrebuințare și le pune într-o anumită relație cantitativă.
Toate activitățile, fie ele ale imaginației sau ale științei, sînt măsurabile și comparabile din punct de vedere cantitativ.
Relația abstractă conținută în valoarea de schimb acoperă relația socială dintre proprietarii ei. În acest fel, în sistemul capitalist **relațiile sociale** sînt acoperite **de relațiile dintre mărfuri**.
Nu doar produsele devin mărfuri, ci și forța de muncă a omului. Ea este degradată la nivelul de valoare de schimb. Trebuie să fie vîndută, pentru a se putea satisface nevoile existențiale. Situația concretă, rezultată din **oferirea forței umane de muncă**, va fi expusă limpede în următoarele relatări:

„Manufactura de chibrituri datează din 1833, cînd s-a inventat aplicarea fosforului chiar pe bețișorul chibritului. Începînd din 1845, în Anglia această manufactură s-a dezvoltat rapid și s-a răspîndit din cartierele dens populate ale Londrei în special la Manchester, Birmingham, Liverpool, Bristol, Norwich, Newcastle și Glasgow, propagînd totodată și fălcarița, boală descoperită încă în 1845 de către un medic vienez ca fiind specifică muncitorilor din fabricile de chibrituri. Jumătate din muncitori sînt copii sub 13 ani și tineri sub 18 ani. Manufactura este atît de rău famată din cauza condițiilor nesănătoase și respingătoare, încît numai partea cea mai mizeră a clasei muncitoare, văduvele muritoare de foame etc., își trimite aici copiii, «copii în zdrențe, pe jumătate morți de foame, într-un hal fără hal, și fără nici o educație». Dintre martorii audiați de către comisarul White, membru al comisiei (1863), 270 erau sub 18 ani, 40 sub 10, 10 aveau doar 8 ani, și 5 doar 6. Durata zilei de muncă variază între 12, 14 și 15 ore, muncă de noapte, ore de masă neregulate, mesele luate de cele mai multe ori chiar în ateliere al căror aer e viciat din cauza fosforului. În această manufactură Dante și-ar găsi depășite cele mai crunte chinuri ale infernului plăsmuite de fantezia sa."

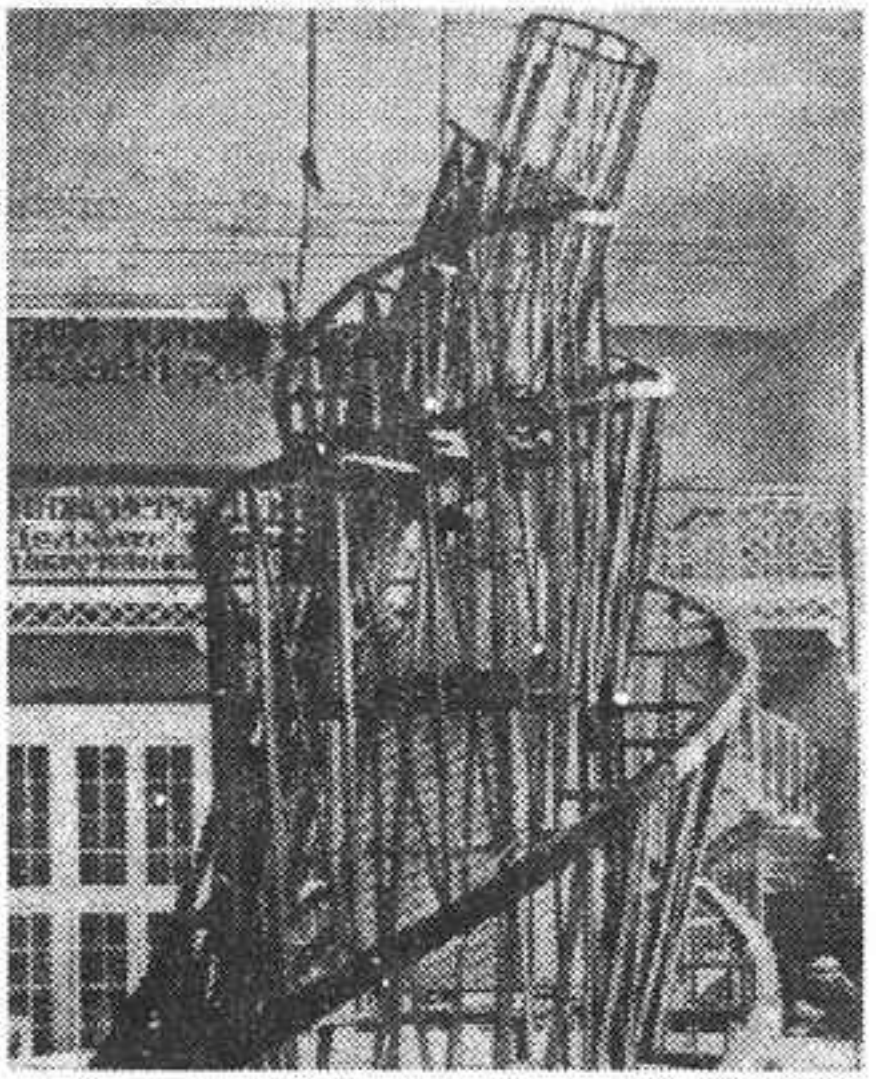
„La Londra se trezesc în fiecare dimineață cincizeci de mii de oameni care nu știu unde se vor culca seara. Cei mai fericiți dintre ei, cei care reușesc să strîngă pînă seara unul sau mai mulți pence, merg într-o așa-numită lodging-house, de felul celor care există în număr mare în toate orașele mari, și unde găsesc un adăpost în schimbul banilor. Dar ce adăpost! Casa este plină de sus pînă jos cu paturi, patru, cinci, șase paturi într-o cameră, cîte încap. În fiecare pat sînt înghesuiți patru, cinci, șase oameni, de asemenea cîți încap — bolnavi și sănătoși la un loc, bătrîni și tineri, bărbați și femei, beți și treji, cum se nimerește, claie peste grămadă."

Critica lui Marx la adresa economiei politice vizează realitatea alienării, care trebuie înlăturată. Această înlăturare nu poate fi concepută altfel decît ca **desființare a proprietății private asupra mijloacelor de producție,** lucru ce va fi posibil printr-o răsturnare a stării existente prin **revoluția proletariatului** (clasa lipsită de proprietate). Proletariatul este chemat la revoluție în sensul strict al cuvîntului, deoarece resimte pe propria-i piele nedreptățile societății burgheze: poate descoperi cauzele alienării sale și poate utiliza mijloace pentru a le înlătura.
Istoria a ajuns la un punct de cotitură în care nu mai este vorba de o oarecare îmbunătățire a condițiilor de viață, ci de o revoluție. care să rupă „vălul ideologic" o dată pentru totdeauna, transformînd proletariatul în agent de influență al istoriei. **Răsturnarea situației existente** este menită să-i ofere omului din nou „o existență demnă de condiția de om".

„Comunismul ca suprimare pozitivă a proprietății private — această autoînstrăinare a omului — și deci ca apropriere reală a esenței umane de către om și pentru om; așadar, ca o reîntoarcere completă și conștientă, desăvîrșită în cadrul întregii complexități a dezvoltării de pînă acum, a omului pentru sine, la starea sa de om social, adică de om uman. Acest comunism, ca naturalism desăvîrșit = umanism, ca umanism desăvîrșit = naturalism; el este adevărată rezolvare a conflictului dintre om și natură și dintre om și om, adevărata soluționare a conflictului dintre existență și esență, dintre obiectivare și autoafirmare, dintre libertate și necesitate, dintre individ și specie. El este dezlegarea enigmei istoriei și e conștient că este această dezlegare."



Karl Marx (1818–1883)
Marx s-a născut în 1818 la Trier într-o familie de evrei aparținînd clasei de mijloc. A studiat dreptul și filozofia la Universitățile din Bonn și Berlin, unde s-a alăturat aripii radicale a discipolilor lui Hegel. În 1841 și-a luat doctoratul la Universitatea din Jena cu o dizertație despre filozofia naturii la Democrit și Epicur.
În 1842 devine redactor la *Rheinische Zeitung*. Emigrează la Paris, deoarece era urmărit pe motive politice, aici devine „comunist" și scrie în 1844 *Critica economiei poli-*



Vladimir Tatlin, Monument dedicat în 1920 Internaționalei a III-a. Este vorba de un model distrus. Progresul sistematic al revoluției cu mijloacele constructivismului urma să aducă monumentul la dimensiunile unui zgîrie-nori.

tice, cu un capitol de încheiere despre filozofia hegeliană, opunînd capitalismului caracterizat prin alienare un comunism umanist. La Paris începe prietenia și colaborarea sa de o viață cu Friedrich Engels. La Bruxelles, ei formulează o concepție materialistă asupra istoriei (*Ideologia germană*), iar în anul revoluționar 1848 scriu *Manifestul comunist.* Expulzat din Franța, se stabilește la Londra. Acolo lucrează la opera sa principală, *Capitalul.* Descrie exploatarea clasei muncitoare, prezice prăbușirea capitalismului (rata profitului avînd tendința să scadă) și în același timp desființarea proprietății private asupra mijloacelor de producție. Revoluția ar urma să ducă la dispariția statului și, prin aceasta, la trecerea la socialism.
În această perioadă Marx comentează și fenomenele revoluționare din a doua jumătate a secolului, devenind, din 1864, una din personalitățile de frunte ale *Internaționalei I.* Moare la 14 martie 1883 la Londra.

Pragmatismul

Ceea ce îi leagă pe reprezentanții așanumitei teorii pragmatice (Charles S. Peirce, William James, F. C. S. Schiller, James Dewey), care s-au situat pe poziții destul de diferite, este efortul comun de **a împăca teoria cu practica**. Pragmatismul se îndreaptă fundamental împotriva metafizicii tradiționale:

„Trebuie arătat că aproape fiecare propoziție a metafizicii ontologice este fie vorbărie fără sens — în care un cuvînt este definit prin altul, iar acesta prin altele, fără să se ajungă vreodată la un concept real — fie pur și simplu absurdă; așa încît, dacă aruncăm la gunoi toate aceste vechituri, tot ce rămîne din filozofie este o serie de probleme care se pot supune unei analize prin metodele de observare ale adevăratelor științe — al căror adevăr poate fi obținut fără acele eterne neînțelegeri și controverse care au transformat cea mai mare parte a științelor pozitive într-o simplă metodă de pierdere a timpului pentru spiritele lipsite de ocupație, într-un fel de șah — al cărui scop este o distracție fără sens, iar metoda, citirea din cărți." (*Ch. S. Peirce,* 1970)

Teoria pragmatică își propune să analizeze prin metode științifice structuri de gîndire, pentru a le aplica cît mai eficient posibil în practică. Este vorba de a se ajunge la o acțiune ghidată de rațiune, care trebuie să se orienteze după o lume concretă, chiar specifică, într-o situație istorică dată; trebuie, deci, rezolvate problemele ce apar în această practică: „Este adevărat ceea ce se verifică prin consecințele sale practice". Enunțurile formulate teoretic trebuie aplicate în activitatea practică experimentală și, eventual, revizuite; **criteriul adevărului** constă în **verificabilitatea practică**.

„Conform principiilor pragmatice, ipoteza lui Dumnezeu este adevărată dacă este satisfăcătoare în sensul cel mai larg al cuvîntului." (*W. James,* 1975)

„Se știe că pentru viața omului este important să existe judecăți adevărate despre stări de fapt. Trăim într-o lume a realităților, care ne pot fi nespus de folositoare sau nespus de dăunătoare. Ideile care ne spun ce trebuie să așteptăm sînt considerate pe această treaptă primară drept ideile adevărate, iar tendința de a intra în posesia unor asemenea idei este una din cele mai impor-

Charles Sanders Peirce (născut în 1839 la Cambridge/Massachussetts, mort în 1914). A studiat științele naturii la Harvard. Deoarece nu a reușit să facă o carieră științifică, a lucrat timp de treizeci de ani în serviciul de topografie. S-a ocupat cu logica mai ales. A publicat numeroase eseuri. Singura sa carte conține studii de astronomie.

William James (născut în 1842 la New York, mort în 1910). Provenea dintr-o familie înstărită. A studiat medicina la Harvard, unde și-a început de altfel, în 1872, ca docent în anatomie și filozofie, și strălucita carieră științifică. Cel mai celebru student al său a fost John B. Watson, fondatorul behaviorismului. James a popularizat prin reformulări accesibile pragmatismul întemeiat de Peirce.

John Dewey (1859–1952). A fondat împreună cu G. M. Mead la Chicago, unde a predat din 1894 pînă în 1904, *Chicago-School,* care a exercitat o puternică influență asupra reformei învățămîntului american.

tante datorii ale omului. Posesia adevărului nu este în acest caz nicidecum un scop în sine, ci un mijloc de a satisface o nevoie oarecare a vieții. Dacă mă rătăcesc în pădure și sînt aproape mort de foame, și descopăr ceva ce seamănă cu o potecă, este de cea mai mare importanță să-mi imaginez o casă la capătul acestei poteci; căci dacă fac acest lucru și urmez poteca, mă salvez. Ideea adevărată este utilă aici, deoarece obiectul său, casa, este adevărat. Valoarea practică a reprezentărilor utile se poate deduce astfel din importanța pe care obiectele reprezentării o au pentru noi. Aceste obiecte nu sînt însă întotdeauna importante. Casei din exemplul de mai sus se poate întîmpla să nu-i găsesc în alt moment nici o utilitate, iar atunci reprezentarea mea despre ea este, deși verificabilă, practic fără importanță și ar rămîne mai degrabă în subconștient. Cum însă aproape fiecare obiect poate deveni într-o zi important, este, în mod evident, avantajos să posezi un anumit stoc de adevăruri, adică de reprezentări, care se pot dovedi a fi adevărate în situații virtual posibile. Stocăm asemenea adevăruri în memorie, iar cu surplusul umplem enciclopediile. Dacă un asemenea adevăr devine important pentru una din trăirile noastre, el este luat din stocul păstrat la rece pentru a-și face lucrarea în lume, și atunci credința noastră în el se actualizează. Se poate spune «este util pentru că este adevărat», sau «este adevărat pentru că este util». Ambele propoziții înseamnă același lucru, și anume că avem de a face cu o idee care poate fi realizată și verificată. «Adevărat» este denumirea oricărei reprezentări care declanșează procesul de verificare, iar «util» este denumirea dată efectului care se verifică în experiență. Reprezentările adevărate nu s-ar fi distins niciodată de celelalte, nu ar fi putut fi niciodată cuprinse sub aceeași denumire generală comună și în nici un caz nu ar fi putut primi o denumire care să amintească ceva de valoare, dacă nu ar fi fost de la început utile în acest fel.
Din aceste raționamente simple pragmatismul își extrage conceptul de adevăr. Acesta nu este în ultima instanță decît drumul pe care sîntem conduși de la un segment de experiență la altul, și anume la cel care merită efortul de a fi atins. La origine, și pe tărîmul bunului-simț adevărul unei stări a conștiinței nu înseamnă altceva decît această funcție a unei acțiuni care merită efortul." (*Ibidem*)

Următorii factori pot fi considerați drept caracteristici comune ale filozofiei pragmatice:

1) **Considerarea la justa valoare a metodei științifice,** întîlnită în mod exemplar în științele naturii din secolul al XIX-lea (fizică, chimie); această metodă științifică ar trebui transferată acum și asupra filozofiei. Filozofia trebuie „să se afle pe cît posibil în concordanță cu progresul științific".
2) O **relație de apropiere cu empirismul filozofic** (în tradiția lui David Hume), care așază experiența și observarea în centrul teoriei sale.
3) Ipoteza unei **evoluții biologice** care pleacă de la faptul că spiritul uman se dezvoltă într-un proces evolutiv analog cu cel al organismului; dualismul tradițional „spirit–trup" este respins.
4) Propagarea **democrației americane** ca formă de guvernare ideală

Ch. W. Morris rezumă caracteristicile comune în felul următor:

„Spirit, gîndire, cunoaștere și adevăr sînt funcții ale experienței și ele pot fi descrise perfect cu ajutorul termenilor rezultați din experiență. Procesul de reflecție este, așa cum îl percepem, mereu legat de o funcție a problemelor de comportament.
Experiența însăși este referentul final al termenului real." (*Ch. W. Morris*, 1970)

Interesul manifestat față de existență: Sören Kierkegaard

Sören Kierkegaard introduce o dimensiune cu totul nouă în discuția filozofică, și anume aceea a existenței, care este o stare intermediară (inter-esse) între gîndire și ființă:

„... trebuie să exist, pentru a putea gîndi, și trebuie să pot gîndi pentru a exista."

Kierkegaard inversează acel „gîndesc, deci exist" și-l consideră pe „exist" drept premisă a gîndirii.

„Deci motivul pentru care așa stau lucrurile cu identitatea dintre gîndire și ființă este acela că, prin ființă nu se poate înțelege decît gîndire. Însă atunci răspunsul este un

răspuns la ceva despre care nu se întreabă acolo unde răspunsul se află la el acasă. Iar un om care există singular nu este oare altceva decît o idee, iar existența sa altceva decît existența gîndită a ideii? A exista (în sensul de a fi acest om singular) este o imperfecțiune în comparație cu viața eternă a ideii, însă o perfecțiune față de a nu fi nimic. O asemenea stare intermediară este aproximativ existentul, ceva ce se potrivește unei ființe intermediare cum este omul. Deci, care este situația așa-zisei identități dintre gîndire și ființă referitor la felul de existență al unui om ce există în mod singular? Sînt eu binele fiindcă îl gîndesc, sau sînt bun fiindcă gîndesc binele? În nici un caz nu sînt fiindcă gîndesc acest lucru! Apărătorii enunțului filozofic al identității dintre gîndire și ființă au spus doar ei înșiși că acesta nu este valabil pentru existențele imperfecte; este acum existentul ca om singular o existență-idee perfectă? Tocmai aceasta este întrebarea. În acest caz este valabil mai degrabă enunțul invers: deoarece sînt și gîndesc, gîndesc că sînt. Existența desface aici identitatea ideală dintre gîndire și ființă; trebuie să exist pentru a putea gîndi, și trebuie să gîndesc (de exemplu binele) pentru a putea exista în el." (*S. Kierkegaard,* 1976)

Kierkegaard reproșează întregii filozofii tradiționale (excepîndu-i pe presocratici și pe Socrate) și mai ales lui Hegel de a fi uitat existentul în favoarea gîndirii. Avem

„răspunsul la ceea ce am întrebat de fapt: existentul ca om singular este trecut cu vederea. Acesta nu este existență în același sens în care este cartoful, dar nici în sensul în care este ideea. De aceea, un gînditor abstract care nu vrea să recunoască și să se convingă care este relația gîndirii sale abstracte cu faptul că el există, ne face, chiar dacă ar fi excepțional, o impresie comică, deoarece este pe cale de a înceta să mai fie un om. În timp ce un om adevărat, compus din finit și infinit, este real tocmai prin efortul de a le menține împreună pe acestea două, manifestînd un interes infinit față de existent... Și astfel, un gînditor ne oferă o imagine comică, dacă în ciuda oricărei bravuri, există personal ca un vînzător de mărunțișuri, care probabil se căsătorește fără să fi cunoscut vreodată dragostea, fără să fi fost mișcat de ea, a cărui căsnicie este deci la fel de impersonală ca și gîndirea sa, a cărui viață personală este lipsită de pasiune și de lupte pline de pasiune, și care este doar preocupat, ca un filistin, de universitatea ce i-ar oferi un post pe viață mai bun. O asemenea eroare, sîntem tentați să credem, ar fi o imposibilitate în raport cu gîndirea." (*Ibidem*)

Pentru Kierkegaard, existența înseamnă realizarea întru ființă a omului ca unitate între gîndire, voință, simțire și mai ales acțiune, ce trebuie obținută în fiecare clipă. A exista este prin urmare o realizare-de-sine-în-propria-ființă, un continuu a-se-raporta-la-sine-însuși, la lume, la Dumnezeu. Conceptul hegelian de proces este pentru Kierkegaard **proces al devenirii întru sine** în existența umană concretă și singulară. El îl definește pe om ca o **sinteză** a finitului și infinitului, a temporalului și eternului, a libertății și necesității. Omul este deci alcătuit din contradicții. Ca o atare alcătuire el însă încă nu este un sine. Abia poziția sa față de acest raport îl definește ca sine. Structura contradictorie care îi determină existența nu poate fi acceptată și menținută prin reflecție, ci doar prin **practica acțiunii cotidiene**. Trebuie să ne raportăm la realitate altfel decît gîndind, căci gîndirea nu poate conține decît un concept al realității, nu însă realitatea însăși, căci reflecția este „neinteresantă". Sinele însă, ca și conștiința, prezintă interes; se află între contradicții și se raportează la acest al său a-fi-între.

„Omul este spirit. Dar ce este spiritul? Spiritul este sinele. Și ce este sinele? Sinele este un raport care se raportează la sine însuși, sau este ceea ce în raport determină rapor-

Alberto Giacometti

tul să se raporteze la sine însuși; sinele nu este raportul, ci prin el raportul se raportează la sine însuși. Omul este o sinteză a infinitului și finitului, a temporalului și eternului, a libertății și necesității, pe scurt, o sinteză. O sinteză este un raport între doi." (*S. Kierkegaard,* 1962)

Abia cînd în acest raport se raportează la sine însuși, este și un sine.
Un asemenea raport trebuie fie „să se fi instituit singur, fie să fi fost instituit de altul". Pentru Kierkegaard **sinele se întemeiază în Dumnezeu**. Sinele poate să recunoască așezarea prin Dumnezeu în credință sau poate să-și nege raportul cu Dumnezeu — în acest caz însă își ratează existența, căci fără raportare la Dumnezeu, existentul nu mai are sens.
În funcție de raportarea propriei persoane la ceilalți și la Dumnezeu, Kierkegaard distinge **trei stadii ale existenței:**
În primul rînd, cea **estetică** ca **existență pur sensibilă** în care omul se pierde în lume fără a se fi împlinit pe sine însuși. El poate totuși

„să-și ducă destul de bine viața, poate fi aparent un om, preocupat de temporal, se poate căsători, concepe copii, poate fi stimat și privit cu considerație — și poate că nici nu se observă că într-un sens mai profund îi lipsește sinele. Acest lucru nu provoacă în lume multă vîlvă; căci un sine este ceea ce se caută cel mai puțin, și este cel mai periculos lucru să se vadă că îl ai. Cel mai mare pericol, acela de a te pierde, poate avea loc în lume atît de discret ca și cum nu ar avea loc. Nici o altă pierdere nu are loc atît de silențios; oricare altă pierdere, a unui braț, a unui picior, a cinci taleri, a unei menajere etc., se observă." (*Idem*)

În acest stadiu omul este determinat de ceea ce este natura sa. Nu are o atitudine activă, viața sa este un pasiv a-lăsa-să-se-întîmple-cu-el-ceva. Unicul bun demn de a fi obținut este satisfacerea nevoilor sale. Majoritatea oamenilor nu trec de acest stadiu. Unora le reușește însă o definire de sine care îi desprinde din legătura cu laicul; se decid împotriva sensibilului, pentru ceea ce este moral, alegînd în acest fel **existența morală**.
Acesta este al doilea stadiu al **cunoașterii de sine și împlinirii de sine**, care necesită o decizie clară: un **sau-sau**. În etic nu există compromisuri. Cu cît ne cufundăm însă mai mult în sine, cu atît devenim mai conștienți de finitudinea, de limitarea acestui sine al nostru. Din dialectica sine finit și sine infinit rezultă cel de-al treilea stadiu, **existența religioasă**. Condiția posibilității ei nu îi este la îndemînă omului, se află în afara existenței sale, căci ea își are temeiul în Dumnezeu. Abia în credință se relevă dimensiunea eternității.
În acest al treilea stadiu al existenței, sinele omului se raportează prin raportarea la sine însuși, la un altul — adică la Dumnezeu. Prin aceasta ajunge însă într-un **paradox**: în raportul său cu Dumnezeu, sinele finit trebuie să se goleaască, să se autodistrugă și „să facă loc pentru ca Dumnezeu să poată veni", căci s-a deschis pentru absolut.
Această relație cu absolutul pe care o cîștigă astfel îi conferă însă o realitate infinită prin aceea

„că este conștient de faptul că există pentru Dumnezeu, că devine un sine uman al cărui etalon este Dumnezeu." (*Ibidem*)

Astfel, existența religioasă necesită autodistrugerea în fața lui Dumnezeu, conferindu-i însă, în același timp, celui care crede un sine uman, căci sinele

„se potențează în raport cu etalonul pentru sine și devine infinit, cînd Dumnezeu este etalonul. Cu cît imaginea lui Dumnezeu este mai puternică, cu atît este mai mult sine; cu cît este mai mult sine, cu atît imaginea lui Dumnezeu este mai puternică. Abia cînd un sine ca unul anumit, singular, este conștient că există pentru Dumnezeu, abia atunci el este sinele infinit." (*Ibidem*)

Trecerea de la o treaptă a existenței la alta nu este continuă, ci în salturi, care depășesc opozițiile dintre stadiile singulare. Le premerge de fiecare dată o decizie; iar această decizie este întotdeauna legată de un risc. Către sine însuși și către Dumnezeu nu duce decît **cutezanța**.

„Căci dacă am cutezat greșit, ei bine, viața mă va ajuta cu o pedeapsă. Însă dacă nu cutez deloc, cine mă va ajuta? Și dacă pe deasupra, necutezînd nimic în sensul cel mai înalt (iar a cuteza în sensul cel mai înalt

înseamnă a deveni atent la sine însuși), cîștig în mod laș toate avantajele pământești — pierzîndu-mă însă pe mine însumi!" (*Ibidem*)

De aici, apelul lui Kierkegaard: „Trebuie doar să cutezăm fără frică să fim oameni!"

„Paradoxul este pasiunea ideii"

Pentru Kierkegaard, care, nici el, nu așteaptă de la filozofie o interpretare, ci o schimbare, această schimbare nu trebuie să cuprindă masa, ci individul. În masă, individul nu devine decît obiect. Reificarea omului trece de existența sa concretă, individuală, doar în gîndire nu pot ajunge la existență, căci:

„abstracția este lipsită de interes, însă existentul este pentru cel ce există de cel mai mare interes."

Mereu crescînda idolatrizare a rațiunii în epoca Iluminismului, absolutizarea spiritului de către idealism, degradarea omului la nivelul mașinii în materialismul vulgar și, în cele din urmă, nivelarea masei în societatea industrială au făcut abstracție de existența individului. Acei filozofi care se ocupă de această nouă dimensiune a existenței în filozofie sînt numiți **filozofi existențialiști**, Kierkegaard fiind considerat primul filozof existențialist. În centrul filozofiei lor se află **subiectul**; acesta nu poate fi recunoscut ca atare, deoarece nu este obiect al cunoașterii. Spre deosebire de idealism, care consideră subiectul ca principiu, aici el nu poate fi definit conceptual decît în nedefinirea sa. Cum se deosebește această **gîndire existențială** de gîndirea abstractă?

„Ceea ce vedem se bazează pe felul cum este văzut. Căci privirea nu este doar o receptare, o descoperire a ceva, ci în același timp e producere. Și, în măsura în care este acest lucru, devine decisiv felul în care este alcătuit cel ce privește.
Nu tot ceea ce poate fi văzut este într-adevăr văzut de om. Unul vede, celălalt, nu." (*S. Kierkegaard,* 1976)

Ceea ce urmează a fi cunoscut depinde deci esențial de cel ce cunoaște,

Edvard Munch

prin urmare, se raportează la existență, la existența sa. Kierkegaard reproșează filozofiei că doar știința este considerată de ea scopul cunoașterii, și nu ființa concretă a omului.

„Ideea mea principală este că în epoca noastră am uitat, din cauza prea multei științe, existența, și ceea ce trebuie să însemne interioritatea." (*Ibidem*)

Pentru idealism, cunoașterea poate fi obținută doar pe calea gîndirii pure.

„așa-numita gîndire pură fiind de fapt o ciudățenie psihologică, un fel de spiritualitate demnă de admirat în compunerea și construirea într-un mediu fantastic: ființa pură. Divinizarea acestei gîndiri pure demonstrează că cel care gîndește nu a existat niciodată ca (qua) om, că, între altele, nu a acționat niciodată în sensul eminent, adică vizînd interioritatea nu bravura. Dar a acționa în sens eminent face parte în mod esențial din existența ca (qua) om; și prin faptul că acționăm, că îndrăznim decisivul, pe culmea pasiunii subiective și în plină conștientizare a unei eterne responsabilități, (ceea ce poate, totuși, orice om), ajungem să cunoaștem altceva, și anume că a fi om înseamnă altceva decît să cîrpești an după an la un sistem." (*Ibidem*)

Nietzsche numește voința de sistem o „lipsă de onestitate". Orice filozofie importantă de după Hegel a respins această idee de sistem, căci tocmai Hegel însuși a pus, cu dialectica sa, filozofia în mișcare, a transformat-o într-un proces, făcînd, prin aceasta, imposibil pentru orice filozofie viitoare să se fixeze într-un sistem. Un sistem este ceva rigid, care ia gîndirii mobilitatea, căci ieșirea din sistem este în același timp distrugerea lui.

„Un gînditor înalță un edificiu uriaș, un sistem ce cuprinde tot ce este, și întreaga isto-

rie a lumii — iar dacă privim la viața sa personală descoperim, spre surprinderea noastră, faptul înspăimîntător și ridicol că el însuși nu locuiește în acest palat uriaș, cu bolți înalte, ci în șopronul de alături, în cotețul pentru cîine, sau, dacă se ridică, în locuința portarului. Dacă ne-am permite să-i atragem atenția, chiar și cu un singur cuvînt, asupra acestei contradicții, s-ar simți jignit; căci nu se teme de eroare, atîta timp cît reușește să elaboreze un sistem — cu ajutorul unei erori în care trăiește." (*S. Kierkegaard,* 1962)

În dialectica lui Hegel conceptul operează între opoziții și mijlocește între ele, anulîndu-le în sinteză. Pentru el, tocmai contradicția nemijlocită produce tensiunea care ține în mișcare gîndirea.

Gîndirea însăși este paradoxală

„Să nu gîndim însă rău despre paradox. Căci paradoxul este pasiunea ideii, iar gînditorul fără paradox este precum îndrăgostitul fără pasiune; un patron indolent. Însă potența supremă a oricărei pasiuni este de a dori propria dispariție, iar pasiunea supremă a rațiunii este obstacolul, chiar dacă obstacolul va însemna, într-un fel sau altul, dispariția sa. Acesta este saltul gîndirii, paradoxul suprem al gîndirii, de a dori să descopere ceva ce ea însăși nu poate gîndi." (*S. Kierkegaard,* 1976)

Gîndirea își atinge limita. În cunoaștere nu poate atinge absolutul, numai în credință, ca o cutezanță. Pentru Kierkegaard, credința este contradicția dintre noncunoaștere, incertitudinea obiectivă și interioritatea pasionată. Căci esențialul în cazul cunoașterii, adevărul, se adresează existenței și pretinde o decizie — o raportare activă a sinelui. Doar ceea ce decid în libertate este adevărat. Premisa pentru decizie este însă incertitudinea.

„În raport cu un enunț matematic, de exemplu, obiectivitatea este dată, însă din acest motiv adevărul său este unul indiferent." (*Ibidem*)

Răspunsul la întrebarea cît fac 2 × 2 este obligatoriu și nu îi lasă subiectului nici o libertate. De aceea, adevărul înseamnă întotdeauna subiectivitate. El este

„Incertitudinea obiectivă, fixată în însușirea interiorității pasionate."

Acest enunț cuprinde, după Kierkegaard, înțelepciunea socratică, al cărei merit este

„de a fi acordat atenție tocmai însemnătății existenței, acelui fapt conform căruia cel care cunoaște există."

Chiar Socrate arată că nu există o cunoaștere obiectivă. Dialogurile sale se sfîrșesc mereu cu o întrebare rămasă deschisă. Obiectivă este doar incertitudinea.

„Din punct de vedere socratic, adevărul etern, esențial, nu este nicidecum paradoxal în sine însuși, ci doar raportîndu-se la un existent. Acest lucru este exprimat într-un alt enunț socratic: toată cunoașterea înseamnă amintire. Acest enunț este un indiciu al începutului speculației, prin urmare, Socrate nici nu îl urmărește în continuare, el devine esențialmente un enunț platonic. Aici este punctul în care drumul face cotitura, iar Socrate accentuează în esență existența, în timp ce Platon, uitînd-o, se pierde în speculație. Meritul infinit al lui Socrate este tocmai de a fi un gînditor care există, nu un speculativ care uită ce înseamnă a exista...
Astfel, Socrate a ajuns de fapt mai departe decît toată speculația, fiindcă nu are un început fantastic." (*S. Kierkegaard,* 1975)

Kierkegaard se referă aici la cotitura ce s-a produs în filozofia greacă, o dată cu Platon. Dacă filozoful grec înainte de Platon a fost unul „care exista", începînd cu Platon și după el, a devenit unul „speculativ", adică a făcut doar din gîndirea abstractă baza cunoașterii. Această evoluție ce pleacă de la Platon își găsește apogeul în idealism, și aici mai cu seamă la Hegel.
Kierkegaard este primul care face din nou cotitura înspre **existență.** Construind pe creștinism (și aici, din nou, întorcîndu-se la paleocreștinism), se întoarce către individ.

„Să ne gîndim la faptul că pentru Dumnezeu fiecare om este important.
Individul! Cu această categorie începe și se încheie creștinismul. Dacă ar fi posibil să se înfăptuiască pe deplin colectivismul, să se suprime individul și personalitatea, creștinismul ar fi distrus.
Dumnezeu nu intervine în masă." (*S. Kierkegaard,* 1975)

Împlinirea individului, așa cum născuise deja Socrate, se află în centrul acestei filozofii, însă deopotrivă în filozofia lui Nietzsche și a lui Sartre. În timp ce pentru Kierkegaard această împlinire este posibilă doar în raport cu Dumnezeu, pentru Nietzsche și Sartre omul este complet singur, se află dincolo de bine și de rău, căci pentru ei, Dumnezeu este mort.

Sören Aabye Kierkegaard (1813–1855)
Kierkegaard s-a născut în 1813 la Copennaga. A crescut într-o familie pietistă; era cel mai mic din cei șapte copii. Tatăl său era un comerciant prosper.
„Copil fiind, am fost crescut cu severitate și rigoare în spiritul creștinismului, iar din punct de vedere uman, am fost crescut într-un fel dement: încă în primii ani ai copilăriei am fost strivit de impresiile sub greutatea cărora se încovoiase bătrînul domn ursuz și pe care acum le trecuse asupra mea — un copil deghizat în chip dement în bătrîn ursuz... L-am iubit, cu toate că el a fost cel care m-a făcut nefericit — din dragoste. Greșeala sa nu a fost lipsa de dragoste, ci faptul că nu simțea diferența dintre un copil și un bătrîn... Am învățat de la el ce înseamnă dragostea de tată, iar prin aceasta am înțeles o frîntură din dragostea părintelui divin, unicul lucru de nezdruncinat din viață, adevăratul punct arhimedic." (*S. Kierkegaard*, 1963)

Din dorința tatălui, Kierkegaard studiază teologia, îndepărtîndu-se însă tot mai mult de ea, deoarece nu agreează atmosfera din mediul academic. Se ocupă de filozofie, mai ales de cea a lui Hegel, și de romantismul german, foarte răspîndite în Danemarca timpului său.
În 1841, după încheierea disertației (*Conceptul de ironie la Socrate*) și după absolvire, pleacă pentru cîteva luni la Berlin, unde îi audiază pe Hegel și Schelling.
În 1840 se logodește cu Regine Olsen, însă rupe logodna un an mai tîrziu, deoarece o căsătorie îi apărea imposibilă dată fiind personalitatea sa problematică. Din jurnalele sale reiese că a considerat despărțirea întotdeauna corectă, nereușind însă niciodată să treacă cu adevărat peste ea. Kierkegaard a trăit din moștenirea lăsată de tatăl său și din veniturile sale scriitoricești. În afară de *Sau-sau,* carte primită cu entuziasm, doar puține din scrierile sale au mai găsit ecou, iar unele au fost chiar luate în rîs. Kierkegaard a scris aproape toate lucrările sale sub pseudonime descoperite însă de cele mai multe ori după scurt timp.
A renunțat să devină preot. S-a întors, în cele din urmă, deschis împotriva Bisericii daneze oficiale, reproșîndu-i că nu mai avea multe în comun cu creștinismul.
În 1845 iese din cadrul bisericii. Controversele purtate public în presă îl apasă în mod deosebit. Suferă un atac cerebral în stradă și moare la scurt timp după aceea, în 1855.

Opere principale:
Conceptul de ironie (1841)
Sau-sau (1843)
Conceptul de angoasă (1844)
Maladia iremediabilă (1849)

Reevaluarea tuturor valorilor: Friedrich Nietzsche

Nietzsche consideră drept sarcină decisivă a concepției sale filozofice **distrugerea sistemelor de valori metafizice tradiționale:**

„A răsturna idolii (cuvîntul meu pentru «idealuri») face parte... din meșteșugul meu." (F. Nietzsche, *Ecce Homo*)

Distrugerea mai ales a sistemelor idealiste se dovedește a fi necesară, deoarece acestea disprețuiesc totalitatea activităților lumii fizice a omului (manifestările trupului, pasiunile, simțurile, nevoile primare, cum sînt foamea, setea, somnul).

„Omul concret se pierde, fiindcă i-au fost răpite trupul și simțurile."

Discursurile idealiste se revelează a fi „o înțelegere greșită a trupului":

„Ele disprețuiesc trupul: nu-l iau în considerație: mai mult chiar, îl tratează ca pe un dușman."

Ideal este omul care (așa cum îl descrie Platon)

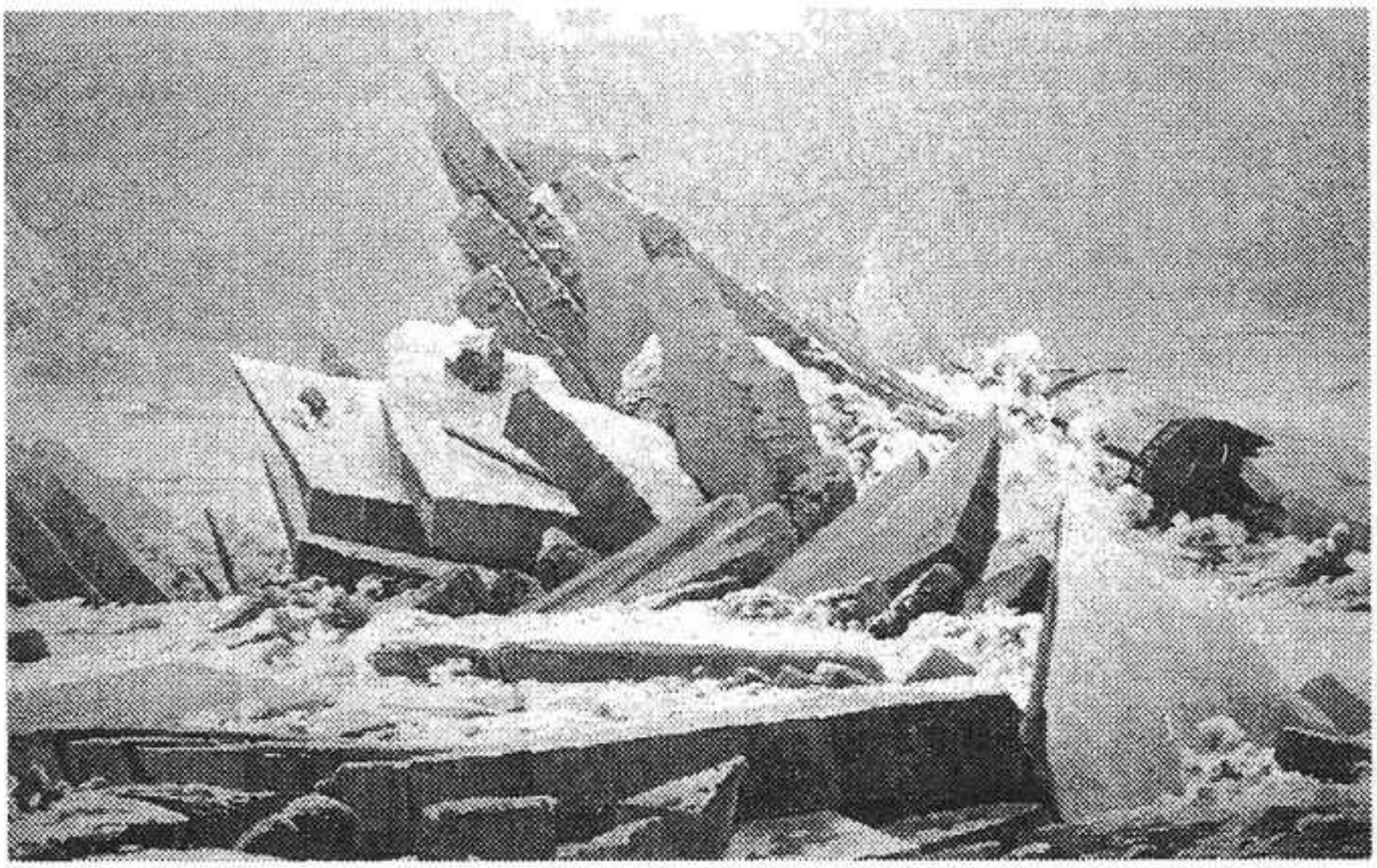
„dezamăgit de ochii săi, înstrăinat de urechi, deposedat de întregul trup",

tinde către cunoașterea **pură**.
Nietzsche refuză din principiu conceptul de rațiune, elaborat de Iluminism. Postulatul lui Kant, „că rațiunea este capabilă prin ea însăși de luminare" aceasta fiind ea însăși prin rațiune „atît înfrînată cît și limitată" este supus de Nietzsche unei critici radicale.
Nietzsche vede locul de naștere al acestei gîndiri metafizice în **sistemul socratic-platonician**.
Poziția lui Socrate este pentru Nietzsche cezura marcantă în filozofia greacă. Pentru prima oară, în centrul reflecției filozofice se află „voința de a cunoaște".

„Pentru cel ce află prin experiență plăcerea ce ți-o dă cunoașterea socratică și simte cum această cunoaștere se străduiește să prindă în cercuri tot mai vaste, întreaga lume a aparențelor. nu va mai exista de acum încolo vreun imbold care să-l lege de viață mai puternic decît aprига dorință de a duce mai departe această cucerire și de a împleti cu ochiuri indestructibile o rețea prin care nu se poate trece." (F. Nietzsche, *Nașterea tragediei*)

„Universalitatea setei de cunoaștere" caracterizează, după Nietzsche, de asemenea teoria idealismului, care se distinge prin tendința ei spre sistem. Tot ce este aleatoriu, discontinuu, disparat trebuie inclus într-un sistem de concepte — are loc o totalizare, care, animată de „zel paranoic", încearcă să-și însușească toată ființarea eterogenă (trup, plăcere, simțuri); nu se tolerează decît pe sine însăși.
Ca ideal demn de urmat este considerat omul teoretic „înarmat cu cele mai înalte puteri de cunoaștere și lucrînd în slujba științei". Acest „conștiincios al spiritului" nu mai este de imaginat decît în „forma eruditului". Preferă „să nu știe nimic, decît să știe mult doar pe jumătate". Sarcina sa constă într-o specializare extremă, în cercetarea detaliilor unui domeniu marginal (de importanță minoră): „creierul lipitorii — aceasta este lumea mea".
Tipul omului luminat, optimist, teoretic se bazează pe excluderea trupului, a

Caspar David Friedrich. „Peisajele polare ale romantismului sînt un mijloc de a cerceta în ce măsură construcția simbiotică «om–natură» este o iluzie, în ce măsură omul este din natura sa artificial." (H. Lethen) La Nietzsche metafora „trăirii în gheață" se referă la gîndirea periculoasă; condițiile acesteia sînt: îndepărtarea de orice comunitate „autentică", „singurătatea" ca premisă a gîndirii clare; „plăcerea negației", plăcerea demitizării fiziologice a idealurilor; renunțarea la mantaua terapiei, a iubirii aproapelui, a conferirii de sens.



senzualității; teoria științifică „este stilizată ca fetiș".

Ca și Marx și Kierkegaard, Nietzsche tematizează distanța ce-l separă pe cercetătorul burghez de premisele existențiale. „Ultimul, Golul, Diluatul este considerat înlocuitor."
Împotriva tradiției negării „pămîntului" (trup, senzualitate), Nietzsche îndeamnă la o **„reevaluare a valorilor".** Aceasta trebuie văzută ca „o mare declarație de război" construcțiilor teoretice idealiste, care acordă procesului conștient de cunoaștere prioritate absolută.
„Reevaluarea valorilor" propagată de Nietzsche se orientează după **firul călăuzitor al trupului**, care descoperă o multitudine de perspective și de nimicuri ce determină viața. Temele metafizicii clasice sînt înlocuite de teoria **„lucrurilor de alături"** (bucătărie, alimentație, climă, alegerea domiciliului, efectul peisajului asupra organismului): „Nimeni nu este liber să trăiască pretutindeni". Trupul este pentru Nietzsche punctul nodal al tuturor acestor influențe; pe trup

„devine vizibil întregul trecut, cel îndepărtat și cel apropiat, al devenirii organice."

Nietzsche accentuează în mod deosebit complexitatea trupului:

„Cine și-a făcut aproximativ o imagine despre trup — cîte sisteme lucrează aici concomitent, cîte fac unele pentru altele, sau, în paralel, cîtă finețe există în echilibrare etc., acela va considera că tot ce este conștiință este, în comparație, ceva sărac și îngust."

Această varietate a procesului organic nu poate fi redată prin noțiuni lingvistice:

„Pentru toată această lume interioară ne lipsesc toate organele mai fine, astfel încît vedem o complexitate înmiită ca pe o unitate."

După Nietzsche, ca forță motrice de bază a procesului organic funcționează **„voința de putere".** A vrea se referă la o stare, ce nu poate fi determinată mai exact, la mai multe forțe care luptă una împotriva celeilalte pentru impunerea perspectivelor lor specifice — „toată forța motrice este voința de putere"; nu există „nici o altă forță fizică dinamică în afara acesteia". Ciocnirea diferitelor forțe produce o **activitate continuă:**

„... numărul și puterea lor, fluxul și refluxul lor, jocul și contrajocul dintre ele rămîn necunoscute."

Conștiința apare ca relație reciprocă momentană a acestor forțe; procesul cunoașterii este privit ca rezultat al procesului de lungă durată al luptei, în care interacțiunea diferențiată a forțelor este „finisată în profunzime, simplificată, schematizată și interpretată."
Originea explicită a unei idei nu poate fi descoperită; ideea apare dintr-o dată, este

„de obicei înconjurată și întunecată de o multitudine de sentimente, dorințe, repulsii și de alte idei, de multe ori greu de deosebit de o «vrere» sau de o «simțire»."

Modelul dezvoltat de idealism al procesului cunoașterii se dezvăluie drept un **„aparat de abstractizare și simplificare"**, care este selectat arbitrar

„prin scoaterea unui element din proces și sustragerea tuturor celorlalte."

Gîndirea conștientă se vădește a fi un mic fenomen parțial (ca „ultimele scene ale împăcării și socotelile de încheiere") al unui complex general de procese organice:

„... gîndirea conștientă a fost considerată foarte multă vreme drept gîndirea în general, abia acum începem să întrevedem adevărul, anume că cea mai mare parte a activității noastre spirituale se desfășoară necunoscută și nepercepută de noi?" (F. Nietzsche, *Știința voioasă*)

O „reevaluare a tuturor valorilor", care ia în considerare această stare de fapt, nu se mai poate mișca în contextul lingvistic obligatoriu ritualurilor științifice academice, ea pretinde mai degrabă o filozofie experimentală, care se prezintă ca un rezultat al unei serii de experimente de lungă durată:

„Se fac sute de mii de experimente pentru a schimba alimentația, modul de a locui, modul de viață a trupului."

Dacă se produce prin încercări specifice, existențiale o schimbare calitativă

în „voința de putere", această calitate a afirmativului, pînă acum necunoscută, se articulează ca marea sănătate: o afirmare dionisiacă a pămîntului, a trupului și a lumii,

„o formulă a supremei afirmări, născută din plin, din preaplin."

Ca un fel de maximă a acestei filozofii experimentale funcționează aspectul **eternei întoarceri;** patosul trupului va apărea ca acea perspectivă a cărei eternă întoarcere oferă totalității organismului **stări de identitate maximale.** Ideea eternei întoarceri va fi descrisă ca un proces de selecție:

„Să vrei doar ceea ce rezistă acestei încercări, ceea ce poate fi dorit la infinit, deoarece este infinit de tentant. Acceptă și acest revers infinit de negativ. Și ceea ce nu poți suporta, distruge înainte să te distrugă pe tine."

Filozofia experimentală, care s-a dizolvat în **stări de experiență de o calitate intensivă**, se află abia la marginea unui tărîm virgin, „ale cărui hotare nu le-a recunoscut încă nimeni"; „un dincolo de toate tărîmurile și colțurile de pînă acum ale idealului". Filozofia experimentală trebuie considerată o încercare de confruntare cu „partea detestată și viciată a existenței". Tocmai această „căutare a tot ce este străin și discutabil în existență" este o depășire care afirmă acel nelimitat în care evadează și pe care îl deschide pentru prima oară existenței.

Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844–1900)
Friedrich Nietzsche s-a născut în 1844 la Röcken, lîngă Lützen, în familia unui pastor protestant. La cinci ani își pierde tatăl. A urmat școala la Pforta și a studiat filologia și teologia la Bonn, iar apoi filozofia la Leipzig. La 24 de ani, încă înainte de absolvire, a obținut o catedră de filologie clasică la Basel. Aici i-a cunoscut pe Jakob Burckhardt și pe Richard Wagner.
A participat voluntar la războiul din 1870–1871 ca infirmier și atunci s-a îmbolnăvit. Starea sa s-a agravat tot mai mult — dureri de cap și de ochi, stări de vomă permanente — astfel încît în 1879 a fost nevoit să renunțe la catedră. De atunci a trăit ca profesor particular în diferite localități, mereu în căutarea unui mediu adecvat condiției sale fizice, care prin climă să-i aducă alinarea bolii. Așa a ajuns la șederi mai lungi în Sils-Maria (Engadin), Nisa, Marienbad, Veneția, Riva, Genova și Torino. Aici a suferit în 1889 un atac de paralizie. Ultimii ani, pînă la moartea sa, survenită în 1900, i-a petrecut într-o stare de dereglare psihică, îngrijit de mama sa, și mai apoi de sora sa, Elisabeth.

Lucrări principale:
Nașterea tragediei (1872)
Considerații intempestive (1873–1876)
Omenesc, preaomenesc (1878)
Aurora (1881)
Știința voioasă (1881–1887)
Așa grăit-a Zarathustra (1883–1891)
Dincolo de bine și de rău (1886)
Amurgul idolilor (1886)
Genealogia moralei (1887)
Anticristul (1888)
Voința de putere (1884–1888)

Edvard Munch, „F. Nietzsche"

Omul este ceea ce face el din sine: Jean-Paul Sartre

Influența lui Sartre după cel de-al doilea război mondial nu s-a limitat numai la domeniul filozofiei franceze; este considerat reprezentantul de vîrf al acelei generații născute din mișcarea de rezistență împotriva ocupației naziste în Franța. Sartre a reprezentat un **existențialism** pe care l-a apărat împotriva atacurilor în lucrarea *Este existențialismul un umanism?* și pe care l-a înfățișat apoi în *Ființa și neantul.* Mai tîrziu a încercat să pună în acord existențialismul și marxismul (*Marxism și existențialism. Încercare de metodică*).

Tema centrală a filozofiei lui Sartre este **conceptul de libertate și existența omului.**

„Înțelegerea existențialistă a omului — dacă omul, așa cum îl concepe existențialistul, nu poate fi definit, acest lucru se întîmplă deoarece la început el nu este nimic. Va fi abia în etapa următoare și va fi așa cum se va fi creat. Prin urmare, nu există natură umană, fiindcă nu există un Dumnezeu care să o conceapă. Omul este doar așa cum se concepe el — și nu doar așa, ci cum se vrea și cum se concepe după existență, după cum se vrea, după această avîntare înspre existență; omul nu este nimic altceva decît ceea ce face el din sine.
«Omul este ceea ce face el din sine.»
Acesta este primul principiu al existențialismului. Este ceea ce numai numim subiectivitate și ceea ce ni se reproșează sub această denumire. Însă ce vrem să spunem altceva prin aceasta decît că omul are o mai mare demnitate decît piatra sau masa? Căci vrem să spunem că omul mai întîi există, că este mai întîi ceea ce se aruncă într-un viitor și ceea ce este conștient de faptul că se proiectează într-un viitor." (*J.-P. Sartre,* 1960)

„Omul este condamnat să fie liber", iar prin aceasta „este responsabil de tot ce face". Prin aceasta, **faptei** i se conferă o importanță deosebită:

„Există realitate doar în faptă; și de altfel ea merge chiar mai departe, adăugînd: omul nu este altceva decît un proiect, el există doar în măsura în care se realizează pe sine însuși, nu este prin urmare nimic altceva decît totalitatea acțiunilor sale, nimic altceva decît viața sa." (*Idem*)

De cînd filozofia s-a orientat spre practică, acțiunii și recunoașterii propriei acțiuni i se conferă prioritate. „A acționa în sens eminent" face parte, pentru Kierkegaard, esențialmente,

„din existența ca om; și prin faptul că acționăm, că îndrăznim decisivul, pe culmea pasiunii subiective și în plină conștientizare a unei eterne responsabilități, ajungem să cunoaștem altceva, și anume că a fi om înseamnă altceva decît să cîrpești an după an la un sistem." (*S. Kierkegaard,* 1962)

Nietzsche pretinde:

„Să nu comitem nici o lașitate față de acțiunile noastre! Să nu ne dezicem după aceea!"

Sartre relativizează mai tîrziu premisa unei libertăți absolute, cum o înfățișase în *Ființa și neantul.* Într-un autoportret din 1975 recunoaște că fusese pe atunci „un individualist egoist de tipul celor de dinainte de război."
În cea de-a doua operă filozofică principală, *Critica rațiunii dialectice,* apărută după *Ființa și neantul,* Sartre încearcă să critice acele teze ale marxismului ce contrazic teoria libertății elaborată de el. Pentru el, omul rămîne o **ființă creatoare de sens** care se poate autodetermina.

„Pentru noi, omul se caracterizează mai cu seamă prin depășirea unei situații, prin ceea ce reușește să facă din ce s-a făcut din el." (*J.-P. Sartre,* 1960)

Această depășire trebuie însă înțeleasă „doar ca o raportare a existentului la posibilitățile sale". Pentru Sartre, **contextul social al individului** devine din ce în ce mai însemnat.

„Am fost educați în umanismul de factură burgheză, și acest umanism optimist a plesnit, fiindcă avem, mai mult sau mai puțin limpede, conștiința numărului uriaș de «oameni inferiori» din jurul orașului nostru, «care erau ei înșiși conștienți de această stare a lor»... Astfel, marxismul, ca filozofie generatoare a unei lumi, ne-a smuls din cultura moartă a unei burghezii muribunde ce mai trăia doar din propriul trecut." (*J.-P. Sartre,* 1964)

Sartre supune însă în același timp și marxismul unei critici:

„...marxismul, după ce ne atrăsese precum lumina atrage fluturele, după ce transformase toate reprezentările noastre și după ce dizolvase pentru noi toate categoriile gîndirii burgheze, dintr-o dată ne-a dezamăgit; nu mai satisfăcea nevoia noastră de înțelegere în noul stadiu în care ne găseam; nu mai avea nimic nou să ne învețe, deoarece stagnase". (*Idem*)

Marxismul a stagnat. (*Ibidem*)

Critica rațiunii dialectice

Sartre vede identitatea dintre gîndire și ființă, problemă centrală a filozofiei începînd din Antichitate, în identitatea dintre cel ce înțelege și ceea ce este în-

„Privirea revelată de ochi, indiferent de felul lor, este o pură indicație spre mine însumi. Ceea ce percep nemijlocit... nu este faptul că cineva este aici, ci mai degrabă că sînt vulnerabil, că am un trup care poate fi rănit..., că sînt văzut." (J.-P. Sartre, 1962)
Atunci cînd sînt privit sînt la dispoziția judecății celuilalt. Aceasta înseamnă că sînt în mîinile libertății sale. Abia în proiectarea posibilităților mele fac experiența propriei mele ființe.

Jean Dubuffet

țeles. Spre deosebire de Hegel, Sartre nu pleacă de la spirit, de la rațiune, ci de la **praxis**. În acțiune, omul se desprinde de ceea ce este dat, transformîndu-l. Prin negarea existentului încearcă să obțină întregul, ca **proces al totalizării**, corespunzător cu afirmația lui Hegel: „adevărat este întregul". Acolo nu se ajunge printr-o dialectică dogmatică, ci printr-o dialectică critică, deoarece rațiunea dialectică nu poate fi criticată decît de rațiunea dialectică însăși, și trebuie

„lăsată să se întemeieze și să se dezvolte ca o critică liberă a ei însăși și ca mișcare concomitentă a istoriei și a cunoașterii. Însă tocmai acest lucru nu s-a făcut pînă acum: a fost blocată în dogmatism.
Dacă există ceva asemănător rațiunii dialectice, acest ceva se dezvăluie și se constituie pentru oamenii ce se situează într-o anumită societate și într-un anumit moment al evoluției, în și prin mijlocirea praxisului uman". (*J.-P. Sartre*, 1967)

Sarcina rațiunii dialectice este prin urmare de a studia istoria, în care se află praxisul uman, și de a ajunge astfel la cunoașterea progresivă a evoluției și la legile acestei cunoașteri — căci amble înseamnă **rațiune dialectică.** Ea

„trebuie să se afirme ca unitate permanentă a necesității și libertății... Dar dacă ne imaginăm că fiecare își urmează înclinațiile și că aceste ciocniri moleculare dau rezultate unitare, vom avea rezultate medii sau statistice, nu însă o evoluție istorică. Prin urmare, pe de o parte, omul resimte dialectica ca pe o forță ostilă, iar pe de altă parte, o creează. Iar dacă rațiunea dialectică este menită să fie rațiunea istoriei, această contradicție trebuie trăită ea însăși dialectic. Adică: omul resimte dialectica, creînd-o, și o creează resimțind-o. În afară de asta, trebuie să înțelegem că omul nu există. Există doar persoane, determinate în totalitate de societatea căreia aparțin și de valul istoric care le poartă. Dacă nu vrem ca dialectica să devină din nou o lege metafizică, să aibă o soartă metafizică, ea trebuie să provină de la indivizi, nu de la niște complexe supraindividuale. Altfel spus, ne lovim de următoarea

nouă contradicție: dialectica este legea totalizatoare, fapt ce înseamnă că există colectivități, societăți, însă o singură istorie, adică realități care se impun individului. În același timp însă, ea trebuie țesută din milioane de acțiuni individuale. Trebuie deci dovedit cum poate fi în același timp rezultantă, fără a fi valoare medie pasivă, și forță totalizatoare, fără a fi fatalitate transcendentă, cum poate fi în fiecare clipă unitatea aglomerării incoerente și a integrării". (*Ibidem*)

Punctul de plecare este pentru Sartre mereu praxisul uman.

„Cum însă plecăm de la praxisul individual, trebuie să urmăm cu atenție toate firele Ariadnei, care ne duc de la acest praxis spre formele diferite ale ansamblurilor umane." (*Ibidem*)

Individul practic nimerește în ansambluri foarte diferite, de exemplu în **serii sau în grupuri**. Existența în grup înseamnă că indivizii se află în relații unul cu celălalt, că se înțeleg reciproc, atîta timp cel puțin cît din grup nu se detașează o autoritate, căci atunci individul nu acționează din înțelegere, ci din constrîngere. Grupul poate suferi, în acest caz, o revenire la existența în serie, viața în paralel se caracterizează prin înstrăinare. Din acest motiv, individul nu-și poate realiza libertatea decît în grup, în recunoașterea reciprocă a libertății celuilalt.

„Cred că o teorie a libertății care nu reușește să explice ce sînt înstrăinările, în ce măsură libertatea poate fi manipulată, pervertită și întoarsă împotriva ei înseși, poate fi într-adevăr o deziluzie cumplită, dacă nu înțelegem ce implică această teorie, crezînd că libertatea se află pretutindeni." (*Ibidem*)

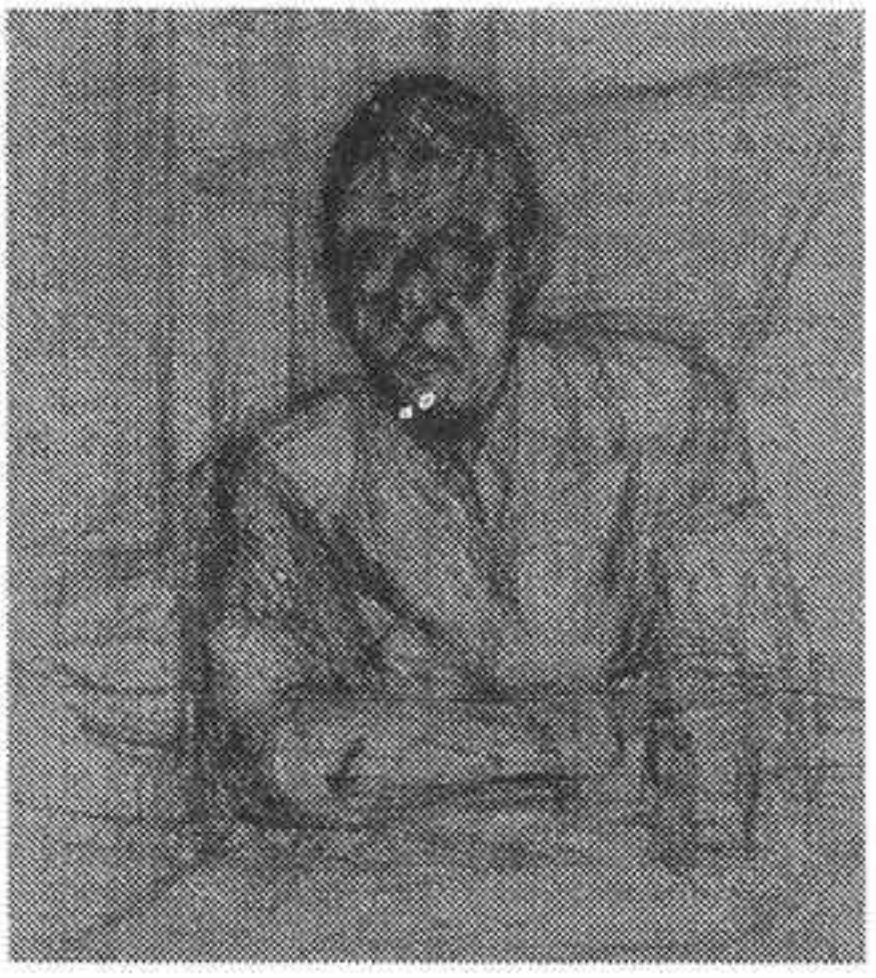
Jean-Paul Sartre

Sartre s-a născut în 1905 la Paris. Tatăl său, ofițer în marina franceză, se îmbolnăvise pe cînd făcea serviciul în Indochina și murise cînd Sartre avea doi ani. Mama sa, Anne Maria, fiica lui Charles Schweitzer, om de vază atașat culturii germane (era originar din Alsacia și preda limba germană), s-a întors cu Jean-Paul în casa părintească.
În această familie tipic „burgheză", Sartre a găsit un cămin pentru care el, primitul, trebuia să se arate recunoscător. Bunicul (care se compara cu Victor Hugo), înconjurat de cărțile sale, a exercitat o puternică influență asupra lui Sartre, care căuta să-i placă. Faptul că îi lipsea identitatea ca fiu al tatălui său („eu nu eram continuarea viitoare a operei paterne... Într-un cuvînt, nu aveam suflet") l-a determinat pe Sartre să fie ceea ce părea în ochii celorlalți, un copil ascultător care

Henri Michaux

învățase să se vadă cu ochii lor. A început, pentru a-l impresiona pe bunic, să se scufunde în lumea cărților, încercînd mai tîrziu (cam pe la opt ani) să găsească prin scris o identitate proprie. „Scriind, existam și le scăpam adulților, însă existam doar pentru a scrie, și, cînd rosteam cuvîntul eu, însemna eu, cel care scrie." (*J.-P. Sartre*, 1968)
După terminarea gimnaziului, a urmat cursurile renumitei École Normale Supérieure. Aici a cunoscut-o pe Simone de Beauvoir, cu care va fi într-o relație strînsă pe întreg parcursul vieții. Ca și el, ea se trăgea din marea burghezie, pe care ambii au respins-o.
După terminarea studiilor predă în gimnazii din diferite localități ale Franței. În 1938 apare primul său roman, *Greața*, căruia îi urmează un volum de povestiri (*Zidul*). În timpul celui de-al doilea război mondial, Sartre este, timp de nouă luni, prizonier de război. În 1941 se alătură Mișcării de rezistență franceze: opoziția sa nu este militantă, angajamentul său constă doar în „lupta cu pana". Încă din timpul războiului se nasc primele drame și prima sa operă filozofică majoră, *Ființa și neantul*.
În 1945 fondează împreună cu Simone de Beauvoir revista *Les Temps Modernes* pe care o conduce pînă la moartea sa. După război, Sartre devine membru al Partidului Comunist, pe care îl părăsește însă în 1956 în semn de protest față de intervenția Uniunii Sovietice în Ungaria.
În 1960 apare cea de-a doua operă filozofică majoră a sa, *Critica rațiunii dialectice*, în care încearcă să pună de acord tezele existențialismului cu cele ale teoriei marxiste.
În 1964 Sartre refuză Premiul Nobel pentru literatură. Face lungi călătorii în URSS, SUA, China și Cuba și se angajează în numeroase probleme politice și sociale (criza din Algeria, războiul din Vietnam, mișcările studențești din 1968). Sartre moare la 15 aprilie 1980 la Paris.

Opere principale
Numeroase drame, povestiri, romane, scrieri despre literatură (*Saint-Genet, Comediant și martir; Idiotul familiei. Gustave Flaubert 1821–1857*)
Ființa și neantul
Marxism și existențialism. Încercare metodică.
Critica rațiunii dialectice



Sentimentul absurdului

Filozofia existențialistă cuprinde un grup de personalități foarte diferite. Tuturor le este comună o **gîndire existențialistă**, adică o gîndire care se întreabă asupra existenței individului pe care îl obligă să-și pună această întrebare, o gîndire care a renunțat la o atitudine teoretică față de lume. Kierkegaard poate fi considerat un precursor al acestui curent de gîndire. Alt reprezentant a fost Martin Heidegger, care-și denumește filozofia o **ontologie fundamentală**. Sub influența acestuia, Sartre dezvoltă **existențialismul**, lui alăturîndu-i-se Albert Camus și Simone de Beauvoir. Filozoful existențialist german Karl Jaspers se distanțează sensibil de filozofia lui Sartre și nu acceptă denumirea de existențialism pentru filozofia sa.
În esență polemica existențialismului vizează considerarea obiectivă a omului și a existenței sale:

„Contestă pretenția de a cunoaște omul ca pe orice lucru al acestei lumi. Această polemică leagă existențialismul nu doar de Kierkegaard, ci și de Pascal și de Nietzsche." (*N. Abbagnano*, 1975)

Dintre problemele fundamentale ale filozofiei existențialiste face parte și **temporalitatea existenței umane**. Ființa este determinată esențialmente de

timp, idee pe care Heidegger o exprimă deja în titlul *Ființă și timp*. Finitudinea ființării (Dasein) nu poate fi negată sau ignorată. Abia după ce este recunoscută devine posibilă libertatea, cînd moartea determină existența umană, nu ca destin căruia omul nu i se poate sustrage. ci ca posibilitate mereu prezentă.

„Moartea ca sfîrșit al ființării (Dasein) este posibilitatea cea mai proprie Dasein-ului, cea mai certă și, ca atare, nedefinită și imposibil de depășit" (*M. Heidegger*)

Sensul morții este sensul caracterului problematic al existenței. Existența omului este determinată începînd din punctul ei final: „Totul este ridicol dacă ne gîndim la moarte" (*Th. Bernhard*). În fața acestei realități, viața apare absurdă.

Sentimentul fundamental al absurdului se naște după prăbușirea tuturor sistemelor metafizice și teologice; nu mai există decît un „univers fără punct central și fără o determinare clară a scopului". Toate încercările de a fundamenta existența umană printr-o teorie au eșuat: prăbușirea sistemelor valorice tradiționale îl aruncă pe om înapoi la simpla sa facticitate. Izolat de raporturile familiare cu lumea din jur și cu ceilalți, această lume „reală" apare ca opacă și haotică: „Pereți de realități pe care nu îi putem sparge". Sentimentul unei **înstrăinări** tot mai profunde duce la „o sciziune între om și viața sa". (*A. Camus*)

În *Mitul lui Sisif*, Camus descrie situația omului într-o lume absurdă, părăsită de Dumnezeu. (În mitul grecesc, Sisif este condamnat să care o piatră grea pînă în vîrful unui deal. De cîte ori ajungea în vîrf, piatra se rostogolea înapoi și truda lui Sisif începea de la capat.)

Această ruptură în ființă marchează acea prăpastie de netrecut între tendința spre veșnicie, nevoia de absolut, și facticitatea finitului, a caracterului muritor, a contingentului (aleatorului). Sciziunea iremediabilă îi marchează pe subiecții abandonați întru totul lor înșile cu **sentimentul existențial al absurdului**; lumea

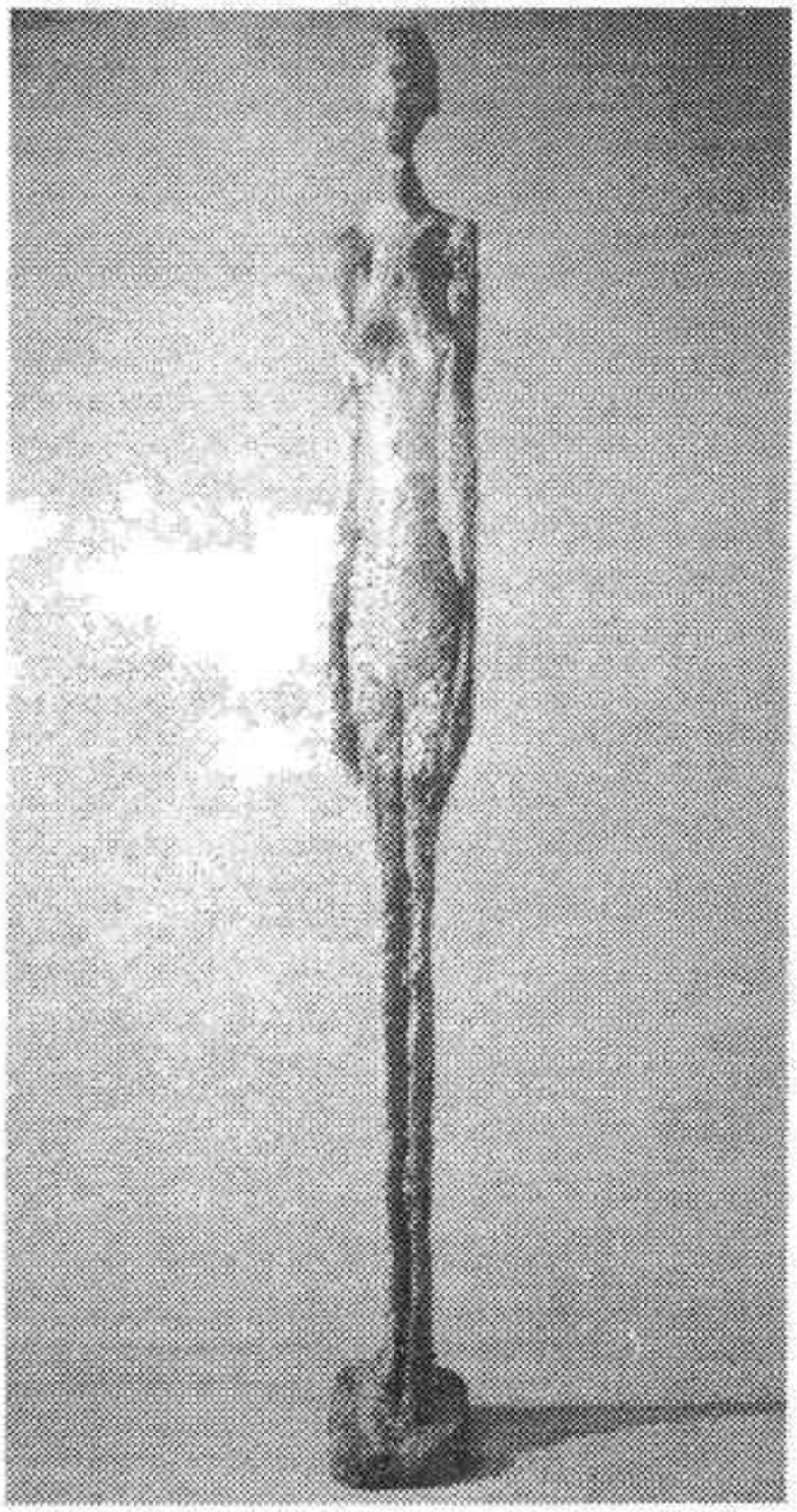
„se sparge și se prăbușește: o infinitate de cioburi scînteietoare se oferă cunoașterii." (*A. Camus*)

Ceilalți oameni preiau caracteristicile unor persoane vide „care. într-adevăr, răsună a gol". (*Th. W. Adorno*)

„Un om vorbește la telefon după un perete de sticlă: nu îl auzim, îi vedem mimica de neînțeles" (*A. Camus*).

Lumea lucrurilor, a obiectelor și a oamenilor, care există pentru viitor doar ca simplă obiectualitate, rămîne închisă, impenetrabilă; este mumificată, încremenită.

„Dansul morților", frescă în La Chaise-Dieu
Această imagine a vieții ca „boală înspre moarte" urmează o tradiție creștin-platoniciană; Platon: trupul ca închisoare, impiedicînd ca un balast înălțarea spiritului în sfera ideilor. Augustin: „Mizerie este orice spirit încătușat prin prietenie cu lucrurile marcate de moarte."



Alberto Giacometti

„Sînt singur, pare să spună lucrul, deci prins într-o necesitate împotriva căreia nu puteți face nimic... deoarece sînt ceea ce sînt fără păreri preconcepute, singurătatea mea știe de singurătatea voastră." (J. Genet despre sculpturile lui A. Giacometti)

„Caracterul diferit al lucrurilor nu era decît o iluzie, o poleială. Această poleială s-a topit, a rămas o aglomerare de mase amorfe, monstruoase." (*J.-P. Sartre,* 1963)

Dezordinea lucrurilor îl amenință pe om.

„Lucrurile nu trebuie să se atingă unul pe altul, căci nu trăiesc. Ne folosim de ele, le așezăm la locul lor și trăim în mijlocul lor — ele sînt folositoare, altceva nimic. Însă pe mine, pe mine mă ating, iar acest lucru este insuportabil. Mă tem de atingerea lor, de parcă ar fi animale vii.
Acum văd mai limpede, îmi amintesc mai bine ce am simțit de curînd pe piajă, cînd țineam în mînă pietricica. Era ceva ca o greață dulceagă. Cît de respingător era! Pornea de la piatră, sînt sigur, și din piatră a trecut în mîinile mele. Da, asta este, asta este în mod sigur: un fel de silă în mîinile mele." (*Ibidem*)

În trăirea silei, lucrurile sînt percepute ca ceva îndreptat-împotriva-omului. Însă tocmai faptul că percep ceva diferit de mine — adică lucrurile — face accesibilă experienței propria mea existență.

„Existența nu se poate gîndi de departe: trebuie să te invadeze dintr-o dată, să se așeze pe tine, să se culce greu pe inima ta ca un animal mare și nemișcat — sau nu mai este chiar nimic." (*Ibidem*)

Comparîndu-ne cu lumea înconjurătoare ajungem la noi înșine și descoperim că sîntem singuri. În această situație se poate ajunge la înțelegerea libertății (cum au menționat deja Heidegger și Sartre).

„Datorită libertății, existența ajunge la propria ei substanță, se sustrage risipirii, aparenței și lipsei de sens... Libertatea este deci mișcarea cu care existența se întoarce la ființa ei originară, cu ajutorul căreia recunoaște această ființă și o realizează." (*N. Abbagnano,* 1975)

Libertatea înseamnă decizie. Prin aceasta însă, cutezanța nu este nicidecum anulată.

„A fi liber înseamnă a-ți fi credincios ție însuți și a nu-ți trăda misiunea. Doar dacă înțelege sensul libertății sale, omul poate înțelege propria sa ființă și propria sa misiune în lume." (*Ibidem*)

Albert Camus
Născut în 1913 în Algeria. Crește în condiții de sărăcie și datorează profesorului său pregătirea pentru gimnaziu. Studiază filozofia la Universitatea din Alger. În 1934 se alătură Partidului Comunist, pe care îl părăsește un an mai tîrziu în semn de protest față de politica acestuia în problema arabă.
După diverse ocupații devine, în 1938, ziarist. Militează împotriva politicii coloniale franceze în Algeria.
Printre scrierile sale importante se numără: *Străinul, Ciuma, Mitul lui Sisif, Omul revoltat.*
În 1957 primește Premiul Nobel pentru literatură.
În 1959 moare într-un accident de mașină.

Simone de Beauvoir
Născută în 1908 la Paris, studiază filozofia la Sorbona.

În 1929 îl cunoaște pe Jean-Paul Sartre; întreține relații intense cu intelectualii și artiștii parizieni (Jean Cocteau, Michel Leiris, Georges Bataille, Pablo Picasso). După cel de-al doilea război mondial se alătură diverselor mișcări de protest (între altele împotriva ocupării Vietnamului de către Statele Unite); manifestă un interes deosebit față de maoism și se angajează în mișcarea internațională a femeilor.
Lucrări principale: *Al doilea sex, Mandarinii, Bătrînețea.*
Ființa și neantul de Sartre devine opera centrală a existențialismului. Este primită cu entuziasm de literații din St. Germain-des-Prés, care simplifică ontologia lui Sartre făcînd din ea teoria libertății. „Sartre, ridicat la rangul de conducător al acelei generații născute din Rezistență, al generației care «a ciupit viitorul pînă la sînge pentru a-l face să cînte» (Sartre), a fost numit cel mai mare cîntăreț al pivnițelor din St. Germain" (*Ch. Descamps*).

Jean-Paul Sartre cu Simone de Beauvoir

Moartea ca situație limită — existență și transcendență

Un loc aparte în filozofia existențialistă îl ocupă Karl Jaspers. Conceptul său de existență nu se referă la Dasein-ul ce îi revine fiecărei ființe, ci are în vedere omul individual, atîta timp cît acesta se realizează, în libertatea și transcenderea sa, dincolo de condițiile mundane. După Jaspers, omul se definește în cadrul dimensiunilor „ființare factică", „conștiința ca atare", „spirit" și „existență". Ca ființare factică (**Dasein**) este supus legilor biologice, se lasă în voia achiziționărilor, planificărilor și acțiunilor cotidiene. Ca **conștiință** în primul rînd trage, la nivelul rațiunii, concluzii logice. Pe planul spiritului construiește ideile repetabile în general, care conferă mecanismului ființării factice (Dasein) și torentului conștiinței sens și orientare, lăsîndu-și prin urmare amprenta și asupra instituțiilor necesare unei conviețuiri sociale. În timp ce în aceste trei dimensiuni omul se raportează la lume, ca **existență** se comportă deasupra a tot ce este mundan, înspre transcendență, pe care Jaspers o denumește acea ființă „ce nu devine niciodată lume, care însă prin ființă vorbește în lume". Fără transcendență, existența nu ar fi posibilă în sensul lui Jaspers, și nici necesară, deoarece pentru lumea interioară (pentru ceea ce ține de lumea interioară), celelalte dimensiuni sînt suficiente. Transcendență este doar

„atunci cînd lumea nu există prin sine, nu se fundamentează în sine însăși, ci trece dincolo de sine însăși. Dacă lumea este totul, nu există transcendență. Atunci cînd există însă transcendență, existența lumii poate fi un indiciu în acest sens." (*K. Jaspers,* 1948).

Omul ajunge la existență abia acolo unde trece dincolo de toate finalitățile practice, utile, științifice sau sociale. Își cîștigă ființarea autentică (das Selbstsein) nu pur și simplu prin adaptarea la lume, ci abia prin faptul că se supune neapărat unor cerințe și că trăiește din decizii necondiționate. Acest salt peste tot ce este mundan are loc, după Jaspers, în așa-numitele situații-limită ale suferinței, culpei, ale luptei și ale morții. În aceste situații-limită, individul trebuie să facă față unor experiențe care nu se încadrează într-o rutină cotidiană. Bazîndu-se doar pe forțele proprii, trebuie să le accepte provocările cu toată se-

riozitatea, trăind în acest caz experiența eșuării oricăror încercări de armonizare. Lumea se scufundă, încetează să mai fie fundamentul capabil de a-i purta viața. Înțelege că în ființa omului este importantă unicitatea sa de neînlocuit, și nu desfătarea, puterea, cîștigul sau poziția socială. Dacă omul se lasă definit doar de asemenea finalități și sarcini intrinseci lumii, se înțelege pe sine doar ca un compus din conexiuni repetabile în mod general, este prin urmare doar un caz general și nu s-a găsit încă în unicitatea sa. În cazul în care omul nu mai găsește în lume nici un motiv de justificare a vieții, el se află într-o situație-limită. Omul trăiește în ea o experiență ciudată a neantului, care apare mai întîi ca o pierdere a lumii, apoi însă ca un cîștig al existenței, în care, înainte de toate, lumea este recuperată într-un sens mai profund decît pînă acum. Desprins de netemeinicia lumii, omul ia contact, în transcendența absolută, cu ființa însăși, cu supraobiectualitatea, căreia omul religios îi spune „Dumnezeu". Jaspers denumește certitudinea transcendenței și a existenței, posibilă datorită situației-limită, credință filozofică.

Situația-limită extremă este cea a morții. Omul se deosebește de animal prin aceea că știe de propriul său caracter de muritor.

„Moarte și situație-limită. — Moartea ca fapt obiectiv al Dasein-ului nu este însă situație-limită. Pentru animal, care nu știe nimic despre moarte, această situație nici nu este posibilă. Omul, care știe că va muri, deține această cunoaștere ca pe o așteptare a unui moment într-un viitor neprecizat; însă atîta vreme cît moartea nu joacă pentru el alt rol decît cel determinat de grija de a o evita, moartea nu este nici pentru un om o situație-limită.

Ca unul care doar trăiește, am unele scopuri, caut stabilitate și durată pentru tot ce-mi este scump. Sufăr cînd asist la distrugerea unor lucruri realizate sau la dispariția unei ființe iubite; va trebui să cunosc și sfîrșitul; însă trăiesc dînd uitării caracterul inevitabil al acestui sfîrșit a tot ce sînt eu.

Dacă însă *existența mea* în conștiința istorică a Dasein-ului meu ca fenomen în timp este certă, acest fenomen în care existența este posibilă, experiența sfîrșitului tuturor lucrurilor se datorează acestui aspect de fenomen al existenței.

Privind-o obiectiv, nu pot înțelege necesitatea stringentă a morții și dispariției. Pentru existență însă, această dispariție în fenomen face parte din ea. Dacă nu ar fi dispariție, aș fi, ca ființă, infinit, și nu aș exista". (*K. Jaspers*, 1956)

O existență factică (Dasein) fără existență se rătăcește fie în teama de moarte, fie în indiferența față de aceasta. Ambele sînt încercări de a evita situația-limită, ducînd însă la eșecul găsirii ființei.

„Pierd existența dacă consider existența factică (Dasein) absolută, ca și cum ar fi ființa în sine, și mă las prins în mrejele ei în așa fel încît nu mai sînt decît Dasein între uitare și teamă. Alunec pe partea cealaltă a pantei dacă privesc fenomenul Dasein-ului cu atîta indiferență încît îl disprețuiesc nepăsîndu-mi de dispariție." (*Idem*)

La fel ca alte situații-limită, moartea și suferința provocată de aceasta nu se pot depăși conceptual. Individul este nevoit să se implice cu întreaga sa existență într-o situație istorică concretă.

„Ceea ce spunem în felul acesta nu se poate înțelege ca fiind universal; nu este așa; moartea nu există ca una universală în situația-limită, ci, universal, ea nu este decît fapt obiectiv. Moartea devine istorică în situația-limită; ea este fie *moartea* anumită *a aproapelui meu,* fie *moartea mea.* Nu va fi depășită de o înțelegere universală, nici de o consolare obiectivă care va apăra faptul că eu uit cu niște argumente aparente, ci doar în revelația unei stări de existență conștientă de sine însăși." (*Ibidem*)

În suferința provocată de moartea aproapelui pot să trăiesc experiența pierderii ireparabile a persoanei iubite, și în același timp, însemnătatea profund existențială a acestei legături, care se relevă acum, desprinsă de contextul evident al vieții, cu o forță dureroasă. Pierderea este doar a existenței factice (Dasein), nu și a ființei, care, dimpotrivă, devine abia prin această pierdere conștientă cu adevărat.

„Dacă moartea celuilalt este o zguduire existențială și nu doar un proces obiectiv, însoțit de emoții și interese particulare, existența s-a acomodat în transcendență datori-

Francis Bacon

tă ei: ceea ce este distrus prin moarte este fenomenul, nu ființa însăși.
Este posibilă seninătatea mai profundă ce se bazează pe durerea de neșters." (*Ibidem*)

Propria moarte însă nu poate fi trăită ca o experiență:

„Moartea ca proces nu există decît ca moarte a celuilalt. Moartea mea nu poate fi o experiență pentru mine, dar tot ce pot cunoaște are legătură cu ea. Pot să trec prin dureri fizice, spaimă de moarte, o moarte în aparență inevitabilă, și să depășesc pericolul: imposibilitatea experienței morții rămîne un fapt de neschimbat; murind, trăiesc moartea mea, dar nu pot s-o cunosc niciodată. Fie că mă îndrept înspre moartea care se raportează la mine ca la o ființă vie, fie că trec prin etapele unui proces care poate sau trebuie să ducă la moarte. De asemenea, pot să mor și fără toate aceste experiențe. Ele nu sînt însă, ca atare, expresie a situației-limită. (*Ibidem*)

În măsura în care omul știe că îl așteaptă moartea, situația-limită a morții este prezentă încă în timpul vieții, și anume cerîndu-i

„să-și ducă viața avînd moartea în față și să verifice... ce anume rămîne existențial în fața perspectivei morții, fiind, astfel, rod al existenței; ceea ce devine secundar este doar Dasein". (*Ibidem*)

De aici, rezultă pentru om o spaimă dublă: spaima obișnuită de a pierde existența factică, și spaima de a rata existența. Numai atunci cînd este abandonată ideea nemuririi, prima spaimă permite o privire asupra existenței.

„**Dubla teamă**. — Spaima în cutremurarea în fața neființei este inerentă voinței de Dasein, și rămîne finalul, dacă Dasein-ul este totul nu doar în sensul anumit al realității ca viață în lume, ca amintiri și conștiință. Neantul trebuie înțeles radical împotriva acoperirii acestei spaime cu imaginile unei nemuriri a simțurilor; neantul rămîne în moarte în măsura în care ne gîndim la un Dasein sensibil. Doar din acest neant îmi poate veni certitudinea adevăratei existențe, care apare în acest timp, nefiind însă temporală. Această existență cunoaște o altă disperare a neființei, care o poate copleși în ciuda Dasein-ului ei vital în contrast cu prospețimea și plenititudinea ei." (*Ibidem*)

Spaima de neantul existențial, deci spaima de a rata propria existență, este depășită în măsura în care viața mea este împlinită prin realizarea posibilităților de care dispun. Acest lucru relativizează și teama: teama de moarte este cu atît mai mică cu cît ne-am realizat mai mult posibilitățile. „Moartea existențială" înseamnă însă pierderea credinței în transcendență și existență, și conduce la o disperare totală.

„Teama *neființei existențiale* este de o calitate complet diferită de teama de neființa vitală, încît, în ciuda acelorași cuvinte, neființa și moartea, doar o singură teamă poate să domnească. Certitudinea de care este plină teama existențială este singura care poate relativiza teama de Dasein. Din certitudinea de a fi a existenței este posibil să dominăm setea de viață și să găsim liniștea în fața morții ca un calm al cunoașterii sfîrșitului. Moartea existențială, însă, transformă perspectiva morții biologice în disperare totală, dacă nu s-a realizat prin comunicare în conștiința istorică nici o credință a unei certitudini a ființei: tot ce mai pare posibil este o viață marcată de uitare și ascundere, și simpla neștiință. Dacă în acest fel Dasein-ul empiric devine absolut, iar teama existențială este dată la o parte, atunci trebuie să acționăm împotriva unei conștiințe posibile a existenței, pentru a trăi cu orice preț. Setea de viață relativizează teama existențială, distruge existența și produce teama nebună în fața morții." (*Ibidem*)

Certitudinea existențială nu este niciodată dată ca ceva definitiv, ea este dobîndită din nou și din nou în situații deosebite. Nu este dăruită, ci trăită în mod dureros în suferință, luptă sau în depășirea unei dureri. De aceea, viața nu poate consta doar în situații-limită, și nici nu poate fi însoțită perpetuu de conștiința morții.

„Deoarece însă culmea nu este cotidianul, în adevărul existențial rămîne mereu caracterul dublu al spaimei de moarte și al bucuriei de viață pe de o parte, iar pe de altă parte, cel al certitudinii ființei ce se autocîștigă din nou și din nou, mereu. Calmul în fața morții este atitudinea plină de liniște în care se mai exprimă ambele momente. În ea, viața este depășită fără să fie disprețuită; durerea morții trebuie trăită de fiecare dată din nou, certitudinea existențială poate fi dobîndită mereu. Viața devine mai profundă, existența mai sigură de sine însăși în fața morții; însă viața rămîne în pericolul de a se pierde, plină de spaimă, pe sine însăși în golul în care existența se întunecă; cine a fost viteaz se împinge mereu înainte, din amintiri, însă ajunge la limitele libertății sale.
Vitejia nu este posibilă ca liniște stoică durabilă și stabilă, căci în ea existența s-ar goli. Dasein-ul ambiguu, în care adevărul propriu-zis nu există ca permanență, cere ca liniștea să fie obținută mereu din durere. Cine reține, într-un sens oarecare, disperarea din pierderea unei ființe dragi își pierde existența la fel ca și cel care se scufundă în disperare, iar cel care uită cutremurarea în fața neființei și-o pierde la fel ca și cel ce se lasă doborît de spaima acestei cutremurări. Doar din disperare ni se dăruiește certitudinea ființei. Conștiința noastră a ființei dispune că doar acela este care a văzut moartea în față. De fapt este el însuși cel care a avut cutezanța de a fi ca fenomen." (*Ibidem*)

Moartea și desăvîrșirea intră într-o legătură stranie, viața este acel lucru nedesăvîrșit în esența sa.

„Moartea devine profunzime a ființei nu deja ca liniște, ci ca desăvîrșire. Este adevărat că nu se poate înțelege obiectiv necesitatea morții ca parte a vieții, însă această conștiință a apartenenței este totuși de neșters. În viață, tot ce am realizat ni se pare ca și mort. Nimic desăvîrșit nu poate trăi. În măsura în care tindem spre desăvîrșire, tindem spre moarte. De aceea, în viață, ceea ce este desăvîrșit ne este particular, treaptă și punct de plecare. Ceea ce înainte părea țel devine mijloc al vieții. A duce viața la desăvîrșire ni se pare o idee lipsită de sens. Ca spectacol pentru alții, viața poate părea desăvîrșită, însă în realitate nu este. În viață rămîne tensiune și țel, neadecvare și nedesăvîrșire. În măsura în care cea mai activă viață își caută propria desăvîrșire, își caută de fapt propria moarte. Moartea adevărată este violentă, căci întrerupe; nu este desăvîrșire, ci sfîrșit. Însă față de moarte, existența se raportează totuși ca față de limita necesară a desăvîrșirii ei posibile." (*Ibidem*)

Acest lucru anunță posibilitatea

„ca viața cel mult să dorească moartea, în loc să aibă teamă de ea. Într-o dezvăluire a fenomenului (aparenței) moartea se deschide nu ca limită, ci ca desăvîrșire. Ea este desăvîrșirea în care se scufundă ceea ce părea ființă în Dasein. Însă asemenea propoziții sînt îndoielnice, iar neînțelegerea lor, necesară. Nu neagrearea durerii vieții, nu amestecarea, pînă la confuzie, a voluptății, chinului și morții, nu nevoia obosită de liniște, nu la acestea ne referim. Moartea poate avea profunzime doar dacă nu ne împinge spre ea o dorință de evadare; ea nu poate fi dorită nemijlocit și exterior. Profunzimea înseamnă că acest caracter al său de străin mie cade, că pot să mă îndrept spre ea ca spre adîncimea mea, și că în ea sînt desăvîrșire, într-un fel de neînțeles. Moartea era mai puțin decît viață și necesită vitejie. Moartea este mai mult decît viața și oferă adăpost." (*Ibidem*)

Interacțiunile diferite, cele ale dublei spaime și ale dublei morți, paradoxul desăvîrșirii și rupturii, al siguranței și spaimei, ce apare în moarte, nu permit ca moartea să adreseze existenței un simplu apel. Ambele sînt capabile de schimbare.

„**Evoluția morții în pas cu existența**. — Nu există o atitudine constantă, pe care să o putem considera corectă, în fața morții. Mai degrabă atitudinea mea față de moarte evoluează o dată cu viața, în salturi de noi achiziții, astfel încît pot să spun: moartea evoluează o dată cu mine. De aceea, nu este o contradicție a omului cu sine însuși dacă ține la viață cu toate fibrele ființei sale, dacă preferă orice realitate a Dasein-ului unei neființe plină de umbre, și dacă, iubind viața în toată contradicția și nebunia ei, o disprețuiește; dacă pare să dispere în fața morții și devine conștient de propria sa ființă în fața morții; dacă nu înțelege și totuși se încrede; dacă vede neantul și totuși este sigur de ființa sa; dacă privește moartea ca prietenă și dușmană, o evită și totuși o așteaptă cu nerăbdare. Moartea este doar ca fapt o realitate mereu la fel, în situația-limită nu înce-

tează de a fi, însă este transformabilă în forma sa, este așa cum sînt eu ca existență. Nu este definitiv ceea ce este, ci preluat în istoricitatea existenței mele ce își apare sieși." (*Ibidem*)

Karl Jaspers

S-a născut în 1883 la Oldenburg (Germania). După terminarea studiilor de medicină a lucrat ca asistent în Clinica Psihiatrică a Universității din Heidelberg.

În 1913 apare prima sa carte, *Psihopatologia generală;* în 1919 urmează *Psihologia concepțiilor despre lume.* Pe baza acestei opere se transferă de la facultatea de medicină la cea de filozofie din Heidelberg, unde i se oferă o catedră.

Într-o lucrare despre *Strindberg și van Gogh* cercetează relația dintre geniu și nebunie. Esența bolii mintale o vede în fixarea unei anumite idei. Și geniul este legat de anumite imagini, fiind însă capabil să anihileze fixația prin actul creator. În timpul regimului național-socialist, Jaspers este pensionat; i se interzice să publice.

În 1948 acceptă o catedră la Universitatea din Basel, unde rămîne pînă în 1961.

După 1945, Jaspers are o bogată activitate publicistică, abordînd frecvent și probleme politice. Moare în 1969.

Oskar Kokoschka: „Time, gentlemen, please"

Limbajul în centrul filozofiei — Linguistic Turn[1]

Formalizarea progresivă

O cotitură cel puțin la fel de mare ca întoarcerea filozofiei la condițiile cunoașterii subiectului ce reflectează la sine însuși (filozofia transcendentală) o reprezintă **îndreptarea atenției înspre limbă** ca instrument adecvat sau inadecvat pentru cunoașterea lumii. Dacă filozofia antică și filozofia medievală și-au pus întrebări referitoare la „ființa ființării", iar filozofia modernă începînd cu Descartes întrebări referitoare la constituirea lumii în conștiință, filozofia secolului al XX-lea descoperă că nu putem evita limbajul, deoarece și pentru o asemenea încercare trebuie să ne folosim tot de mijloacele pe care ni le pune la dispoziție limbajul. Tot așa, filozofia nu mai încearcă să gîndească dincolo de această lume (tentativa de a suprasolicita limbajul are repercusiuni asupra celui care abuzează), ci, dimpotrivă să clarifice neînțelegerile născute dintr-o folosire incorectă și neglijentă a limbajului, să evite capcanele acestuia.

Diverși factori au contribuit la această atitudine: respingerea, la începutul secolului, de către științele naturii a construcțiilor metafizice și căutarea unor posibilități corecte de combinare a datelor furnizate de simțuri, cu alte cuvinte, căutarea unei ordini logice după care acestea să poată fi interpretate.

Un alt motiv care a determinat concentrarea asupra limbii este strădania de a separa enunțurile cu sens de cele lipsite de sens. Acesta este scopul Cercului vienez și al „filozofiei anglo-saxone" (B. Russell, E. Moore). Enunțurile cu sens nu pot conține noțiuni fictive, trebuie să fie corecte din punct de vedere logic și gramatical, și de asemenea, verificabile (conținutul lor trebuie deci să poată fi confirmat). Criteriul sensului a pierdut din rigurozitate deoarece, după cum s-a arătat (vezi pp. 100 ș.urm.), **enunțurile generale nu sînt verificabile**, iar **enunțurile existențiale nu sînt falsificabile**. Verificarea unei legi a naturii exprimate într-o propoziție generală este, prin urmare, echivalentă cu o speculație metafizică.

„Istoria criteriului sensului, care a fost mereu revăzut, este istoria unui empirism tot mai debil. Se recunoaște, încetul cu încetul, imposibilitatea de a renunța la elementele teoretice incapabile de a susține o interpretare empirică deplină. O etapă importantă în această evoluție a marcat-o teoria lui Carnap a celor două niveluri ale limbajului. Teoria îmbină un limbaj al observațiilor prin așa-numitele reguli de corespondență cu un limbaj teoretic. Acesta din urmă nu mai este pe deplin interpretabil empiric. Teoria completă devine, în acest fel, un calcul doar parțial interpretabil." (*K. Wuchterl*, 1986)

Pentru a obține o **imagine logică a lumii**, filozofia analizei limbajului se distanțează deci de un „obiect" dat a priori, să zicem metafizic, și denumește „obiect" tot ce poate fi numit cu vreun cuvînt al vreunei limbi. Prin aceasta, întrebarea ontologică („Ce este cînd spun «**este**»?") este deocamdată exclusă. Analiza limbajului pleacă de la cele mai simple procese de atribuire și elaborează pentru acestea o terminologie proprie.

---

[1] Turnura lingvistică (*N.t.*).

Coordonarea care reflectă raportul dintre obiect și o însușire a sa se numește **predicație** („Acesta este un copac — un pat — un obiect albastru"). Predicabilii pot indica mai mult de un singur termen („mai mare decît" cere două obiecte). Există deci predicabili binari și multipli. Ei descriu relații între obiecte. Fiecare predicabil se poate atribui unui număr nedefinit de obiecte. O **anumită atribuire** („această carte") se numește **determinare**. Ea constă dintr-un indicativ și un predicabil. Dacă obiectul indicat nu este comun folosim un **nume propriu** („Martin").

În sfîrșit, există cuvinte care devin inteligibile doar în raport cu o anumită situație (pronume, adverbe: „eu", „tu", „aici", „astăzi", „acolo"): **deicticii**. Ele trebuie transformate, dacă este necesar, cu ajutorul numelor proprii și explicațiilor legate de situație („Noi sîntem aici", „Max și Monica sînt azi, 10 mai, la Viena"), devenind în acest fel **informații independente de situație**.

Dacă se indică exact contextul în care trebuie folosite unele cuvinte (**normare**), ia naștere o **terminologie științifică**.

O **definiție** este echivalarea unui termen pînă acum necunoscut cu o combinație de termeni deja cunoscuți.

Începutul definirii pleacă de la **utilizarea cotidiană a limbii**, unde observăm o anumită **folosire a semnelor.**

Într-un procedeu de prescurtare, un număr de semne inteligibile („cal alb", definitorul) este înlocuit de un nou semn, la început ininteligibil („bălan", ceea ce trebuie definit). Ambele expresii sînt deci interșanjabile. Ceea ce rămîne după înlocuirea (unei expresii cu cealaltă) se numește **concept**. Ce „semnifică" un concept se învață în **limbajul cotidian prin utilizarea** lui (ca, de exemplu, în cazul expresiei „ești zgîrcit"). În limbajul științific semnificația rezultă din normarea riguroasă.

Ceea ce dă de înțeles un predicabil se numește **conținut** (intensiune). Totalitatea obiectelor cărora li se poate atribui un anumit conținut („toți copacii", de exemplu) se numește **cuprindere** (extensiune).

Starea de lucruri este ceea ce poate fi corespondentul (corelația) unui enunț (așa cum „obiect" este corespondentul unui cuvînt). **O stare de lucruri existentă** se numește **fapt**. Un **enunț** care se referă la o stare de lucruri existentă, deci la un fapt, se numește adevărat (îl numim enunț fals dacă se referă la un fapt inexistent). Stările de lucruri pot exista sau nu în realitate. Enunțurile (sau propozițiile) pot fi adevărate sau false. Enunțurile se referă deci la o stare de lucruri indiferent că acesta există sau nu. Pot exista mai multe niveluri ale enunțurilor. Enunțurile despre stări de lucruri se numesc **limbaj-obiect**, iar enunțurile despre enunțuri, **metalimbaj**. Așezăm deci expresii verbale în paranteze sau între ghilimele pentru a putea opera cu ele în mod logic (ca în exemplul „Propoziția «Parisul este așezat pe Dunăre» este incorectă"). Nu toate judecățile metalimbajului se pot traduce în enunțuri ale limbajului-obiect, altfel metalimbajul ar fi identic cu limbajul-obiect, iar o diferențiere între cele două ar fi lipsită de valoare din punct de vedere teoretic.

Pentru a putea opera economic cu propozițiile, o formalizare ca cea din logică este inevitabilă (v. pp. 46 ș.urm.)

„Construcția unui limbaj formal.

Tipul structurilor gramaticale ale limbajului nostru cotidian se poate constata doar pe cale empirică, adică în acest mod: prin observarea și sistematizarea obișnuințelor verbale ale fiecărui grup etnic. Sistemele de reguli, ramificate și complicate, cu ajutorul cărora sînt caracterizate limbajele naturale, sînt, în cazul multor analize, prea incomode și nesistematice pentru a putea fi un mijloc adecvat intenției de a extrage cunoștințe din realitate; bunăoară, disciplinele individuale ale fizicii se pot formula cel mai ușor într-un limbaj etalon simplu, care, deși creează în anumite situații necesitatea unor formulări mai stîngace, în schimb nu ascund, grație structurii lor simple, problemele, ba dimpotrivă, sugerează soluții ori de cîte ori este posibil.

Regulile de utilizare a semnelor logice sînt tocmai legile prin care putem ajunge la adevăruri și concluzii logice.

O poziție aparte ocupă semnele care leagă enunțurile de alte enunțuri, conectorii. Printre ele se numără mai cu seamă expresiile «nu», «sau», «și», «dacă... atunci» și «exact atunci cînd» din limbajul uzual; în

locul lor, folosim în limbajul etalon semnele «¬», «∧», «∨», «→» și «↔», pe care le explicăm prin reguli clare. În funcție de cît de mică sau cît de mare este deviația acestor reguli de la cele ale limbajului cotidian, conectorii acestuia, și cei ai limbajului etalon coincid sau diferă. Sistemul de reguli pentru utilizarea acestor expresii constituie logica conectorilor (numită și «logica enunțurilor»). Pe această logică se bazează toate celelalte domenii logice.
Cuantificatorii, redați în limbajul cotidian prin «toți» și «există» sînt reprezentați în limbajul etalon de «∀» și «∃»; regulile de utilizare a lor formează, împreună cu cele de utilizare a conectorilor, logica cuantificatorilor (denumită și «logica predicatelor»). În cazul în care acțiunea cuantificatorilor se limitează la obiecte (ceea ce limbajul cotidian exprimă prin «toate obiectele...» și «există obiectul...») sistemul de reguli constituie logica cuantificatorilor restrînsă; dacă aceștia cuantifică și însușiri și relații («există însușiri...» și «pentru orice relații bipolare...») avem de-a face cu logica cuantificatorilor lărgită." (*W. K. Essler*, 1985)

Propoziția este o imagine a realității

Pentru Wittgenstein propoziția este o imagine a realității. „Propoziția este un model al realității, așa cum o gîndim." Fiecare propoziție descrie o stare de fapt posibilă. Aceasta nu înseamnă însă că trebuie să și fie una reală. Abia compararea propoziției cu realitatea însăși dovedește că o propoziție oarecare este adevărată sau falsă.

„Realitatea trebuie fixată prin propoziție pe da sau nu."

Propoziția însăși

„trebuie să conțină posibilitatea adevărului său (și să o arate). Însă nu mai mult decît posibilitatea."

„A înțelege o propoziție, cînd ea este adevărată, înseamnă a ști ce se petrece." (O putem înțelege chiar și dacă nu știm dacă este adevărată sau nu.) Nu mai trebuie explicată, așa cum se întîmplă cu cuvintele, cu fiecare în parte, care apar în ea. „O înțelegem, dacă-i înțelegem părțile constitutive." O propoziție trebuie să comunice un sens nou cu ajutorul unor expresii vechi, aceasta este esența ei. Sarcina analizei este de a scoate la iveală acest sens disponibil.

„Propozițiile pe care le folosesc oamenii au, așa cum sînt, un sens și nu mai așteaptă o analiză pentru a primi un sens."

A înțelege înseamnă „aș putea face imaginea a ceva"; gîndirea este mereu o reproducere.

„3 Imaginea logică a faptelor este gîndirea.

3.001 „O situație poate fi gîndită" înseamnă: putem să ne facem o imagine despre ea.

3.01 Totalitatea gîndirilor adevărate este o imagine a lumii.

3.02 Gîndirea conține posibilitatea situației pe care o gîndește.
Ceea ce poate fi gîndit, este și posibil.

3.03 Nu putem gîndi nimic nelogic, căci altfel ar trebui să gîndim ilogic.

3.032 Nu ne putem reprezenta în limbaj nimic care «să contrazică logica», după cum nici în geometrie nu ne putem reprezenta prin coordonate o figură care să contrazică legile spațiului sau să indicăm coordonatele unui punct inexistent...

3.1 În propoziție, gîndirea se exprimă perceptibil senzorial...

5.61 Logica umple lumea; limitele lumii sînt și limitele ei.
Deci în logică nu putem spune că ceva există în lume, iar altceva nu.
Aceasta ar presupune în mod aparent că excludem anumite posibilități, ceea ce nu este cazul, căci altfel logica ar trebui să depășească limitele lumii; ar putea deci să considere aceste limite și din cealaltă parte.
Nu putem gîndi ceea ce nu putem gîndi, deci nu putem nici să *spunem* ceea ce nu putem gîndi.
(L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*)

• „5.6. **Limitele limbajului meu semnifică limitele lumii mele.**" Filozofia trebuie să delimiteze ceea ce poate fi gîn-

dit, mărginind prin aceasta, dinăuntru, ceea ce este de negîndit prin ceea ce se poate gîndi.

4.115 Ea va semnifica inexprimabilul prin faptul că prezintă clar exprimabilul.
4.116 Tot ceea ce poate fi gîndit în genere poate fi gîndit clar. Tot ceea ce se poate exprima poate fi exprimat clar." (*Idem*)

Aceasta este problema centrală în „Tractatus" — felul în care limbajul și gîndirea se pot raporta la realitate.

„6.5 Pentru un răspuns care nu se poate exprima, nu se poate exprima nici întrebarea.
Enigma nu există.
Dacă în genere se poate pune o întrebare, atunci *se poate* și răspunde la ea.
6.51 Scepticismul *nu* este de necombătut, ci este evident absurd, căci vrea să se îndoiască acolo unde nu se poate întreba.
Căci îndoiala poate exista numai acolo unde există întrebare; o întrebare există numai acolo unde există un răspuns, și răspunsul numai acolo unde se *poate spune* ceva.
6.52 Chiar dacă s-a răspuns la toate întrebările științifice *posibile,* noi simțim că problemele noastre de viață încă n-au fost deloc atinse. Atunci firește că nu mai rămîne nici o întrebare; și chiar acesta este răspunsul.
6.521 Rezolvarea problemei vieții înseamnă dispariția acestei probleme.
(Nu este acesta motivul pentru care oamenii, cărora sensul vieții le-a devenit clar după lungi îndoieli, nu pot să spună după aceea în ce constă acest sens?)
6.522 Există fără îndoială inexprimabil. Acesta se *arată,* el este elementul mistic.
6.54 Propozițiile mele explică lucrurile în așa fel încît cel care mă înțelege le recunoaște la sfîrșit ca absurde, dacă prin intermediul acestora — pe baza lor — a reușit să le depășească. (El trebuie, ca să spunem așa, să arunce scara pe care s-a urcat.) Trebuie să depășească aceste propoziții, apoi vede lumea corect.
7 Despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să se tacă." (*Ibidem*)

Inexprimabilul „se arată". Pentru Wittgenstein diferența dintre **a spune** și **a arăta** este hotărîtoare, căci „ceea ce poate fi arătat nu poate fi spus". Cele mai multe probleme ale filozofiei iau naștere din cauză că se intenționează să se exprime inexprimabilul prin limbaj.

„4.003 Cele mai multe propoziții și întrebări care au fost scrise despre obiecte filozofice nu sînt false, ci absurde. Deci nu putem răspunde deloc la astfel de întrebări, ci putem constata doar absurditatea lor. Cele mai multe probleme și propoziții ale filozofiei se bazează pe faptul că nu înțelegem logica limbajului nostru." (*Ibidem*)

Într-o scrisoare către Russell, Wittgenstein scrie:

„...din păcate, nu ai înțeles esențialul, față de care întreaga chestiune cu propozițiile logice nu este decît o simplă consecință. Principalul este teoria despre ce se poate spune prin propoziții — adică prin limbaj — (și ceea ce este, de fapt, același lucru cu ceea ce poate fi gîndit) și ce nu poate fi spus prin propoziții, ci doar arătat; aceasta este, cred eu, problema cardinală a filozofiei." (*L. Wittgenstein,* 1984)

Jocuri de limbaj

„Doar în contextul unei propoziții un nume are un înțeles."

„Ca o bară, care abia prin utilizare devine pîrghie."

În scrierile sale ulterioare, Wittgenstein și-a concentrat atenția esențialmente asupra **logicii utilizării limbajului**. A înțelege și a gîndi trebuie înțelese ca **utilizare** a semnelor. Utilizarea însăși conferă semnelor un înțeles. Pentru a înțelege un cuvînt, trebuie văzut în ce fel este folosit.

„Dacă arătăm cuiva figura regelui din jocul de șah și îi spunem: «Acesta este regele din șah», nu îi explicăm în acest fel utilizarea acestei figuri... Forma figurii de joc corespunde aici sunetului sau formei cuvîntului.
Nu putem ghici cum funcționează un cuvînt. Trebuie să privim modul în care este utilizat

și să învățăm de aici." (L. Wittgenstein, *Cercetări filozofice*)

În cele mai multe cazuri, semnificația unui cuvînt poate fi identificată cu utilizarea lui în limbaj, iar sensul unei propoziții cu folosirea ei, în mod analog cu semne convenționale neverbale (care nu sînt semne naturale pentru ceva, așa cum sînt, de exemplu, norii negri pentru o furtună), care **devin abia prin convenție semne**, ca de pildă semnele de circulație.

„Însă cîte feluri de propoziții există? Oare numai afirmative, interogative sau imperative? — Există nenumărate asemenea feluri: nenumărate feluri diferite de folosire a tot ceea ce numim «semn», «cuvînt», «propoziție». Și această varietate nu este ceva stabil, dat o dată pentru totdeauna; ci noi tipuri ale limbajului, noi jocuri de limbaj, după cum putem spune, iau naștere și altele se învechesc și sînt uitate. (O imagine aproximativă a acestui lucru ne-o pot oferi schimbările în matematică.)
Expresia «joc de limbaj» este menită să sublinieze aici faptul că limbajul este o parte a unei activități sau a unui mod de viață.
Privește varietatea jocurilor de limbaj, folosindu-te de aceste exemple și de altele:
A comanda și a acționa în urma unor comenzi —
A descrie un obiect la prima vedere sau după măsurători —
A produce un obiect după o descriere (semn) —
A relata ceva ce s-a petrecut —
A emite ipoteze în legătură cu ceea ce s-a întîmplat —
A stabili o ipoteză și a o verifica —
A înfățișa rezultatele unui experiment prin tabele și diagrame —
A inventa o poveste; și a citi —
A juca teatru —
A cînta melodii —
A ghici ghicitori —
A face o glumă; a povesti —
A rezolva o problemă de matematică aplicată —
A traduce dintr-o limbă în alta —
A te ruga, a mulțumi, a înjura, a saluta, a spune rugăciuni." (*Idem*)

Orice limbă poate fi înțeleasă ca un **sistem de reguli de joc**. Nu doar axiomele matematicii sînt arbitrare, ci și întreaga sintaxă.

„Este ceva corect în formalism, și, în același timp, ceva nu este corect. Adevărul la formalism este acela că fiecare sintaxă poate fi înțeleasă ca un sistem de reguli de joc. Nu doar axiomele matematicii, ci toată sintaxa este arbitrară.
Am fost întrebat la Cambridge dacă cred că matematica ar avea de-a face cu liniile de cerneală de pe hîrtie. La aceasta răspund: în exact același fel în care jocul de șah are de-a face cu figurile de lemn. Fiindcă jocul de șah nu constă în faptul că mut figuri din lemn pe lemn. Dacă spun: «Acum îmi voi procura o regină cu ochi teribili, care-i va învinge pe toți», veți rîde. Este indiferent cum arată un pion. Lucrurile stau mai degrabă așa, că din totalitatea regulilor de joc rezultă poziția logică a pionului. Pionul însă este o variabilă, așa cum este «x» în logică.
Este limpede că în șah problema nu o constituie mișcările efective. Mișcările pe cîmpul de luptă nu sînt mișcările fizicii. Cînd spun: «Calul nu se poate mișca decît în formă de L, nebunul doar pe diagonală, și turnul doar în linie dreaptă», cuvîntul «poate» exprimă posibilitatea gramaticală. Ceea ce este împotriva regulilor, este o abatere de la sintaxă. Dacă sînt întrebat: prin ce se deosebește sintaxa unei limbi de jocul de șah?, răspund: prin aplicarea ei și numai prin aceasta. Putem stabili sintaxa unei limbi fără să știm dacă această sintaxă va putea fi vreodată aplicată. Cînd construim în geometrie o figură, nu avem de-a face cu liniile de pe hîrtie. Liniile trase de creion sînt ceea ce sînt semnele în aritmetică și figurile în jocul de șah. Esența constă în regulile care sînt valabile pentru aceste construcții — sau mai bine zis, nu esența ci ceea ce mă interesează la ele." (*L. Wittgenstein*, 1984)

Orice exprimare verbală, ca, de exemplu, o afirmație, o întrebare, un ordin etc., este mereu așezată într-un context de acțiuni verbale și extraverbale: gesturi, expresie a feței etc. **Aceste activități verbale sînt jocuri de limbaj**. Un joc de limbaj are loc întotdeauna într-o situație anumită. Așa cum, de exemplu, jucarea unei partide de șah constă în operarea cu figuri de joc după anumite reguli, tot așa și actualizarea limbajului ca „joc de limbaj" este o operare cu cuvinte și propoziții.
Descrierea unui joc de limbaj necesită o expunere mai lungă, căci activitatea verbală este o acțiune complexă de o anumită durată.
Diversitatea jocurilor se poate folosi ca analogie pentru diversitatea utilizării limbajului. Deoarece utilizarea cuvintelor nu este peste tot limitată de reguli,

rămîn deschise multe posibilități. Alegerea posibilităților trebuie învățată, ca și

„jocul, privind la alții cum îl joacă."

„Respectarea unei reguli este o practică sau o obișnuință (convenție); ea nu poate fi efectuată doar o singură dată în toată viața."

Nu putem studia doar cîte un singur joc de limbaj pentru a ști cum este folosită o expresie, căci una și aceeași propoziție poate să apară în diferite jocuri de limbaj. În aceasta vede Wittgenstein cauza primară a „bolii filozofice": „Ne hrănim gîndirea cu un singur fel de exemple."
Nonsensul filozofic apare mai ales atunci cînd un cuvînt nu este folosit în jocul de limbaj potrivit. Este, prin urmare, important de știut unde se oprește un joc de limbaj și începe altul („nebunia" unor „bolnavi psihici" se bazează pe amestecul de jocuri de limbaj). Wittgenstein nu indică criterii pentru delimitarea jocurilor de limbaj, ci explică noțiunea printr-o multitudine de exemple. În filozofia sa de maturitate se distanțează de „ordinea riguroasă a logicii" și o opune folosirii limbajului cotidian.

„Aici este foarte greu să ne păstrăm capul limpede, ca să zic așa — să fim atenți să rămînem (că trebuie să rămînem) la lucrurile gîndirii cotidiene pentru a nu nimeri pe căi greșite unde se pare că trebuie să descriem cele mai mici subtilități pe care de fapt nici nu le putem descrie cu mijloacele pe care le avem. Avem senzația că trebuie să refacem, cu degetele, o pînză de păianjen distrusă."

„Cu cît privim mai atent limbajul propriu-zis, cu atît mai puternică devine controversa dintre el și pretenția noastră. (Puritatea de cristal a logicii nu era un rezultat; era o cerință.) Conflictul devine insuportabil; cerința amenință să devină ceva vid. — Am nimerit pe o gheață foarte alunecoasă, unde lipsește frecarea, unde deci condițiile sînt ideale, într-un anume sens, dar unde nu putem merge tocmai din această cauză. Vrem să mergem; deci avem nevoie de frecare. Înapoi pe terenul aspru!
Recunoaștem că ceea ce noi numim «propoziție», «limbaj» nu este unitatea formală pe care mi-o imaginez, ci familia unor construcții mai mult sau mai puțin înrudite. — Ce se întîmplă însă cu logica? Rigurozitatea ei pare să se împotmolească aici. — Nu dispare însă prin aceasta cu totul? — Căci cum își poate pierde logica rigurozitatea? Bineînțeles că nu prin aceea că i se ia — printr-un soi de negociere — ceva din această rigurozitate. — Prejudecata purității de cristal nu poate fi înlăturată decît prin schimbarea unghiului întregii noastre considerări. (S-ar putea spune: unghiul considerării trebuie schimbat, însă în jurul propriei noastre necesități ca pivot.)
Filozofia logicii nu vorbește de propoziții și cuvinte în nici un alt sens decît cel în care o facem în viața de zi cu zi, cînd spunem, bunăoară «aici stă scrisă o propoziție în chineză», sau «nu, arată doar ca niște ideograme, dar este vorba de un ornament» etc." (L. Wittgenstein, *Cercetări filozofice*)

Dacă „Tractatus" al lui Wittgenstein a fost tema cea mai discutată în Cercul vienez, care era adept al pozitivismului, lucrarea sa de maturitate („Cercetări filozofice", publicată abia după moartea lui Wittgenstein) i-a contrariat pe membrii lui și l-a uimit pe prietenul său, Russel.
Atitudinea schimbată a lui Wittgenstein a fost criticată; i s-a reproșat distanțarea sa de formalism și de idealul exactității atît de drag pozitivismului, ca și faptul că a neglijat interdependența dintre limbaj și realitate.

„Forma generală a propoziției este: se întîmplă (este) așa și așa. Aceasta este o propoziție de tipul acelora pe care ni le repetăm de nenumărate ori. Se crede că urmăm iarăși și iarăși calea naturii, dar nu urmăm decît forma prin care o privim." (*Ibidem*)

În opera sa de maturitate, Wittgenstein nu mai întreabă „ce este realitatea?", ci „cum este folosită expresia realitate?" Teoria jocului de limbaj a lui Wittgenstein a influențat mult aplecarea filozofiei asupra limbajului cotidian — „ordinary language".

Ludwig Wittgenstein
Ludwig Wittgenstein s-a născut în 1889 la Viena. Tatăl său se număra printre fondatorii industriei oțelului din Austria. Casa de mari burghezi a familiei Wittgenstein era considerată un centru cultural (Brahms se număra printre oaspeții obișnuiți, iar fratele lui Wittgenstein, Paul, era un celebru pianist).
Ludwig Wittgenstein a fost instruit acasă pînă la vîrsta de paisprezece ani, a urmat apoi gimnaziul din Linz, și după aceea Facultatea Tehnică din Berlin (deoarece Boltzmann, cu

care dorise să studieze la Viena, se sinucisese în 1906).
La Manchester se ocupa cu experimente aeronautice și cu bazele matematicii. După o vizită la Frege, a urmat sfatul acestuia și a plecat la Cambridge pentru a studia la Trinity College cu Russel și Moore.
În timpul primului război mondial, la care a participat ca voluntar la artilerie, a scris *Tractatus logico-philosophicus,* publicat abia în 1921. După *Tractatus,* a renunțat la studiul filozofiei care i se părea lipsit de sens. Wittgenstein a renunțat la moștenire, din care o parte o dăruise mai înainte, anonim, unei fundații culturale (unde au primit sprijin, printre alții: Rilke, Trakl, Kokoschka și Loos). A urmat cursurile unui institut pedagogic din Viena și a predat în anii 1920–1926 ca profesor de școală medie la Trattenbach (Austria inferioară). În această perioadă a scris un dicționar pentru uz școlar. A urmat o scurtă perioadă în care a fost grădinar într-o mînăstire de călugări. Apoi s-a întors la Viena, unde s-a ocupat de proiectul unei case pentru sora sa, Margarete Stoneborough.
La sfîrșitul anilor '20, Wittgenstein se întoarce iarăși la filozofie. Era în contact cu Moritz Schlick și Cercul vienez.
În 1929 își dă doctoratul la Cambridge cu Russel și Moore. Lucrarea și tema examenului au constituit-o *Tractatus*-ul. Planurile de a se stabili în Uniunea Sovietică — devenindu-i insuportabil atît modul de viață englez cît și cel academic — au eșuat.
În 1939 a preluat catedra lui Moore. În timpul celui de-al doilea război mondial a lucrat ca sanitar la Londra și apoi ca ajutor de laborant. După război s-a întors la Cambridge și și-a reluat prelegerile. A renunțat la catedră după trei ani, simțind că nu i se potrivește. S-a retras în Irlanda, unde a încheiat într-o izolare totală *Cercetări filozofice,* lucrare începută încă în 1937.
Wittgenstein a murit în 1951 la Cambridge.

Funcția limbajului

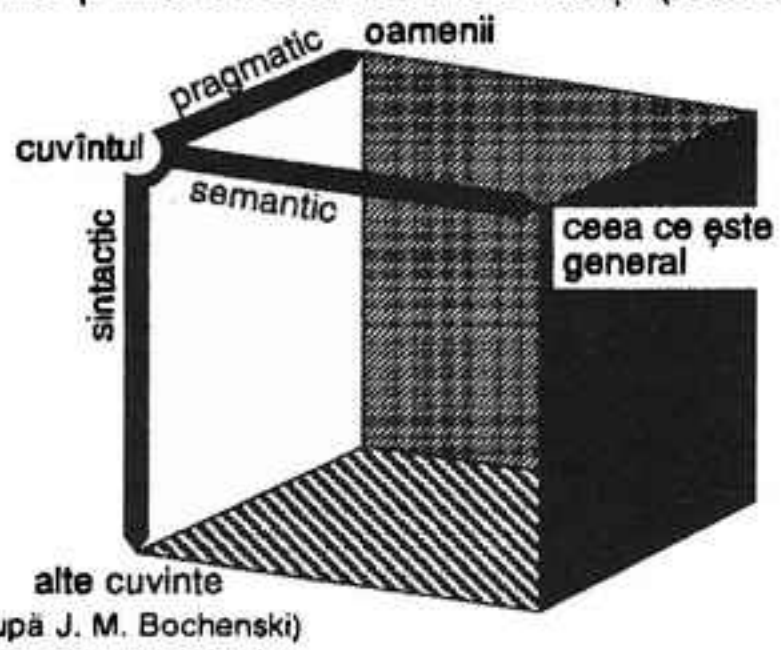
O altă deschidere către o reevaluare a limbajului cotidian a fost făcută în prima jumătate a secolului nostru de către filozofii englezi Gilbert Ryle, John Austin și John W. Searle.
Searle este de părere că **actul vorbirii** este unitatea de bază a comunicării; cunoașterea limbii poate fi **lărgită** dacă pun întrebări referitoare la intenția semnului verbal. Există deci o relație între ceea ce vorbitorul vrea să spună și ceea ce semnifică propoziția enunțată, între ceea ce vorbitorul intenționează și ceea ce înțelege ascultătorul, și, pe de altă parte, regulile ce sînt determinante pentru elementele verbale.
Sensul limbii este deci de a stabili semnificații, care sînt „**receptate**" de ascultător. Acest aspect este denumit aspect **pragmatic**. Limba are ca efect o schimbare de comportament, este operativă doar într-un cîmp social și organizează tot timpul mediul nostru social.
Jocul semnificației (ce anume indică expresiile verbale) este aspectul **semantic**; regulile limbajului ca raport între semn și semn (de exemplu, raportul gramatical între subiect și predicat) se numește aspect **sintactic**. Tratarea comună a tuturor celor trei puncte de vedere cade în sarcina **semioticii** (teoria folosirii semnelor).

Cele trei dimensiuni ale semnului

J. M. Bochenski:

„Ideea principală a semioticii, care oferă în același timp o bază pentru împărțirea ei, poate fi evidențiată în felul următor. Dacă un om spune altuia ceva, fiecare cuvînt spus de el se raportează la trei obiecte diferite:

a) Mai întîi, cuvîntul face parte dintr-o limbă, ceea ce înseamnă însă că se află în diferite relaţii cu alte cuvinte ale acestei limbi, stă, de exemplu, în propoziţie între alte două cuvinte (ca de pildă cuvîntul «şi») sau la începutul propoziţiei etc. Aceste relaţii se numesc sintactice, sînt relaţiile dintre cuvinte.
b) În al doilea rînd, ceea ce spune acest om are un înţeles: cuvintele lui se referă la ceva, vor să-i comunice celuilalt ceva anume. Avem de a face deci în afară de relaţia sintactică, cu încă una, şi anume cu relaţia cuvîntului cu acel lucru la care se referă. Această relaţie se numeşte semantică.
c) În sfîrşit, cineva pronunţă cuvîntul şi îl adresează cuiva. Mai există deci şi un al treilea fel de relaţie, şi anume cea dintre cuvînt şi persoanele care îl întrebuinţează. Aceste relaţii se numesc pragmatice.
Aceste relaţii diferite ale cuvintelor se află şi ele între ele într-un anumit raport. Şi anume, relaţia pragmatică le presupune pe cea semantică şi cea sintactică, iar cea semantică, pe cea sintactică. Un cuvînt lipsit de sens nu poate sluji comunicării între oameni, şi pentru a avea un sens trebuie să se afle în diferite relaţii cu alte cuvinte. Dimpotrivă, relaţia sintactică nu le presupune pe cea semantică şi pe cea pragmatică, iar relaţia semantică se poate cerceta fără referiri la cea pragmatică. S-ar putea construi o sintaxă chiar şi pentru o limbă complet lipsită de sens; putem construi de exemplu o limbă simplă, în care ar apărea doar semnele P şi X, iar regula sintactică valabilă ar fi că P se află întotdeauna înainte de X; nici nu ar fi nevoie să ştim ce înseamnă P sau X.
Raportul dintre cele trei tipuri de relaţii este deci asemănător celei dintre cele trei dimensiuni ale unui cub. Întregul fenomen verbal este ca un cub tridimensional; numai prin abstractizare putem desprinde şi cerceta din el fie primele două feluri de relaţii (cea sintactică şi cea semantică), fie una singură (cea sintactică), tot aşa cum putem desprinde dintr-un corp geometric un plan sau o dreaptă." (*J. M. Bochenski*, 1965)



(după J. M. Bochenski)

În următorul text din Charles S. Peirce (1839–1914), unul dintre fondatorii „pragmatismului" american) se face referire la vorbitor, care stabileşte tot timpul semnificaţii pentru a regla tipul de comportament în cazul unor **acţiuni**. Semnificaţiile nu sînt deci desprinse de ţelurile şi direcţiile acţiunii:

„Sîntem feriţi de sofisme atîta timp cît avem în vedere faptul că unica funcţie a gîndirii constă în elaborarea de tipuri de comportament pentru acţiune. Indiferent ce este legat de o idee, fiind însă irelevant pentru scopurile ei, este o adăugire a ei, nu însă parte a ei. Cînd există, între senzaţiile noastre, un element care nu are legătură cu felul în care ne-am comporta într-o situaţie dată, de exemplu, cînd ascultăm o piesă muzicală, atunci nu o numim «gîndire». Pentru a dezvolta înţelesul unei idei, nu trebuie, prin urmare, decît să stabilim ce tipuri de comportament produce, căci înţelesul unui obiect constă în tipul de comportament pe care îl implică. Identitatea unui tip de comportament depinde de felul în care ne-ar putea ghida în acţiune... Ce este un tip de comportament depinde de momentul cînd şi modul cum ne determină să acţionăm. În ceea ce priveşte momentul, fiecare impuls spre acţiune este derivat din percepţie, în ceea ce priveşte modul, scopul fiecărei acţiuni este să producă un rezultat oarecare, perceptibil prin simţuri. Aşa ajungem la ceea ce este tangibil şi a cărui punere în practică se poate imagina, ca rădăcină a oricărei diferenţieri reale a gîndirii, oricît de fină ar fi ea; şi nu există diferenţă semnificativă care să fie atît de subtilă încît să constea în altceva decît o posibilă diferenţă în practică." (*Ch. S. Peirce*, 1983)

Într-o conexiune strînsă cu această **teorie a acţiunii** se află **teoria semnelor**. Peirce vorbeşte de **„semne ideatice"** care corespund aproximativ „conceptului" nostru — un asemenea semn ideatic intră în legătură prin raţiune (orientată practic) cu semnul material; raţiunea alege dintr-o rezervă de semne ceea ce îi apare indicat pentru semnificaţie (modul de folosire).

Josef Maria Bochenski (născut în 1902). Originar din Polonia. Din 1945 profesor la Freiburg (Elveţia). Lucrări în domeniul logicii formale şi al teoriei ştiinţei.

Gilbert Ryle (1900–1976). Studii la Oxford (filologie, filozofie), ulterior profesor de metafizică. Lucrare principală: *The Concept of Mind.*

John Austin (1911–1976). Studii de filologie clasică şi de filozofie, la Oxford, apoi profesor de filozofia moralei. Lucrare principală: *How to do Things with Words.*

Teoria limbajului în structuralism

În principiu, trebuie plecat de la faptul că o filozofie a structuralismului, ca direcție unitară a filozofiei, nu există. Structuralismul cuprinde producția teoretică a unor autori atît de diferiți ca Jacques Lacan (psihanaliză), Roland Barthes (teorie literară, semiologie [= teoria semnelor]), Claude Lévi-Strauss (etnologie, antropologie), Michel Foucault (teoria culturii, filozofie), Louis Althusser (teoria marxismului).
Roland Barthes afirmă despre structuralism că nu ar fi nici măcar o mișcare,

„căci majoritatea autorilor... nu se simt nicidecum legați între ei printr-o solidaritate a doctrinei sau a luptei".

Procedeul metodologic al structuralismului este descris în profunzime de Roland Barthes:

„Țelul oricărei activități structuraliste... constă în reconstruirea unui «obiect» în așa fel încît din această reconstruire să rezulte regulile după care funcționează."

„Omul structural ia datul, îl descompune, îl recompune apoi; ...între cele două obiecte sau între cele două momente ale activității structuraliste se constituie ceva nou, și acest nou nu este altceva decît ceea ce este inteligibil în mod general; simulacrul este intelectul adăugat obiectului, iar această adăugire are o valoare antropologică în măsura în care este omul însuși, istoria sa, situația sa, libertatea sa și obstacolul pe care i-l opune natura spiritului său." (*R. Barthes.* în: *G. Schiwy,* 1984)

Activitatea structuralismului nu este nicidecum una ideologică, ci una teoretică. Ea se poate

„înțelege numai în activitatea în teren, la cercetarea diferitelor materii."

Activitatea structuralistă reprezintă

„un mod de a pune problemele în știință și de a cerceta, mod care depinde de semne". (*Idem*)

Discursurile orientate spre activitatea structuralistă ale lui Lacan, Foucault și Lévi-Strauss se sprijină în cea mai mare parte pe teoria lingvistului elvețian Saussure. Pentru Saussure limba este un sistem de semne central, care funcționează „ca normă a tuturor enunțurilor vorbirii umane". În *Cours de linguistique générale* (tipărit după notele studenților săi), Saussure elaborează acea terminologie pe care Roland Barthes o indică drept constitutivă pentru încadrarea unei teorii în structuralism, și anume utilizarea diferențierii elementare pentru lingvistică:

1. privire **diacronică** sau **sincronică** asupra limbii
2. **langue** (limbaj) — **parole** (vorbire)
3. **semnificant — semnificat**

1. Saussure înlocuiește abordarea pur diacronică a lingvisticii (**diacronie**: evoluție în timp), care concepe istoria limbii ca o succesiune de fenomene privite individual (de exemplu, a cuvintelor), prin abordarea ei descriptivă, **sincronică**.

„Numai printr-o abordare strict sincronică a fost posibil să se facă abstracție de necesitățile schimbătoare ale omului, care cer fără încetare o adaptare a instrumentului limbă,

Roland Barthes (1915–1980). Profesor la Collège de France. Barthes a cercetat obiceiuri ale conviețuirii umane, funcționarea simbolurilor sociale, limbajul și miturile cotidianului. Textele multiple și diferențiate ale lui Barthes — mereu în centrul celor mai diferite dezbateri — se sustrag însă unei descrieri succinte. Barthes însuși se vede ca „romancier, scriitor nu de romane, ci de lucrări «romanești»". „Bogăția de semnificații a textului se relevă în lectura meditativă, dialectică, fără să poată fi cuprinsă într-o formulă."

Ferdinand de Saussure (Geneva 1857–1913). A studiat lingvistica la Leipzig. Din 1891 a fost profesor la Universitatea din Geneva.

Claude Lévi-Strauss (născut în 1908 la Bruxelles). Este considerat reprezentantul cel mai de seamă al structuralismului francez. Din 1959 — catedră de antropologie la Collège de France. Lucrări principale: *Antropologia structurală* I–II (1967–1975), *Gîndirea sălbatică* (1968), *Mitologice* I–IV (1971–1975).

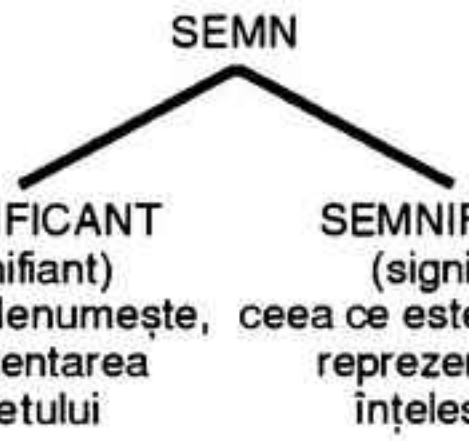
și de a înfățișa astfel în mod pur ceea ce ține de limbă." (*F. de Saussure*, 1967)

2. Saussure distinge principial două domenii cu care se ocupă lingvistica:

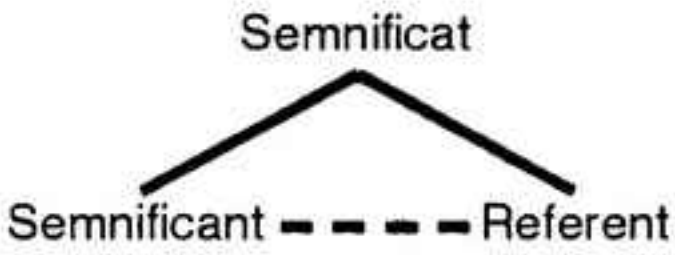
langue: structura generală a limbajului, sistemul
parole: vorbire, utilizarea limbii, actualizarea sistemului, vorbire propriu-zisă

Prin langue se înțelege și capacitatea de a forma propoziții ale limbii respective și de a le înțelege; ca parole este apoi indicată folosirea specifică a acestei capacități. Relația langue-parole se poate reprezenta și prin analogie cu relația dintre partitura unei simfonii și interpretările diferite ale unor dirijori.

3. Saussure consideră că limbajul (langue) este un sistem de **semne** „în care doar legătura dintre sens și sunet este esențială". Poziția fiecărui semn în parte este determinată de semnele din jur. Semnul, de natură pur psihică, se desface în două domenii:

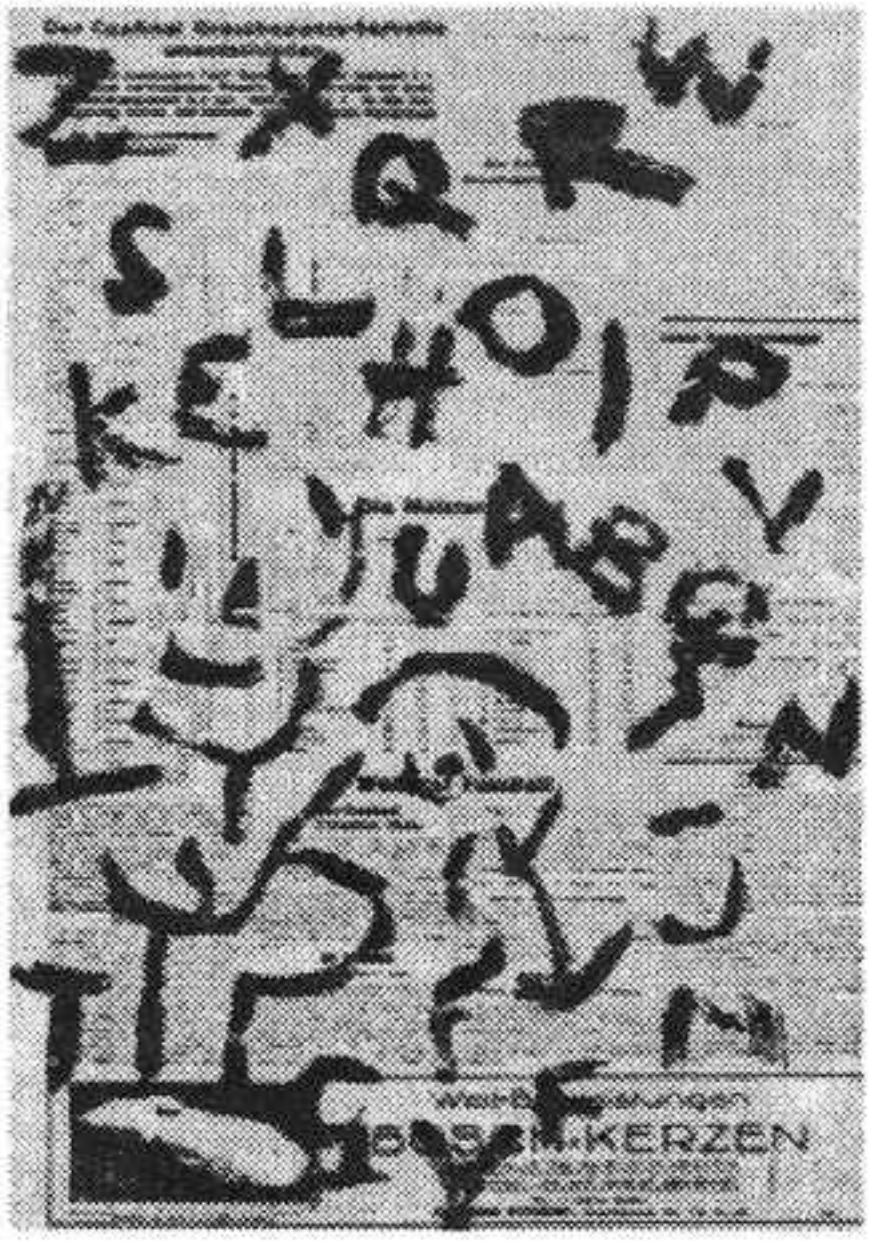


Umberto Eco reprezintă în următorul fel relația dintre semnificat, semnificant și referent (utilizatorul semnelor):



„Să ne gîndim la semnul /cal/. Îl așezăm între bare și vom folosi acest mijloc grafic de acum încolo pentru a indica faptul că ne referim la aspectul de semnificant al unui semn. Semnificantul /cal/ nu semnifică nimic pentru un eschimos care nu ne știe limba (căruia deci nu-i stă la dispoziție codul nostru). Dacă vreau să-i explic semnificatul lui cal, pot să traduc cuvîntul în limba lui, așa cum procedează enciclopediile sau dicționarele, sau pot să-i desenez un cal. După cum vom vedea mai tîrziu, tuturor acestor soluții le este comun faptul că-i ofer, în locul semnificantului care trebuie explicat, alte elemente (verbale, vizuale etc., pe care le denumim **interpretanți** ai semnului). În orice caz, știm din experiență că într-un anumit punct va înțelege ce înseamnă /cal/. Unii cred că în mintea lui se va fi format, în acel moment, o **«idee»** sau un **«concept»**; alții spun că în acest fel i s-a creat o tendință de reacție pe baza căreia îmi va aduce poate un cal adevărat sau va începe să necheze, pentru a demonstra că a înțeles. În orice caz este limpede că, în momentul în care a intrat în posesia unui cod, adică a unei reguli elementare de desemnare, semnificantului /cal/ îi corespunde, pentru el ca și pentru mine, o entitate încă nedefinită, semnificatul, pe care o vom marca, de acum încolo, cu ghilimele, deci «cal» (este una dintre dificultățile limbii vorbite faptul că se folosește de obicei pentru semnificant și semnificat aceeași formă; ar fi mai corect să spunem că semnificantului /cal/ îi corespunde semnificatul «X»). Tot acest proces de desemnare poate avea loc și atunci cînd nu este prezent un cal. Calul prezent sau toți caii care au existat vreodată există și vor exista pe lume reprezintă **referentul** semnificantului /cal/. Nu trebuie o mare perspicacitate pentru a recunoaște cît de nedefinit este acest concept

Paul Klee



Umberto Eco (născut în 1932). Profesor de științe ale comunicației la Bologna. Lucrări principale: *Opera deschisă, Introducere în semiotică, Numele trandafirului.*

de referent, dar și pentru a vedea în același timp că deocamdată este metoda cea mai comodă pentru a evalua o experiență cotidiană: cînd lucrăm cu semne sîntem, de obicei, de părere că desemnăm cu ele lucruri. În triunghiul nostru, semnificantul și referentul sînt legate doar printr-o linie întreruptă: acest lucru este menit să indice că relația dintre cele două este neclară; în primul rînd ea este, de multe ori, arbitrară, în sensul că nu există motiv pentru care nu ar trebui să numim calul /horse/, ca englezii, în loc de /cal/; și, de asemenea, că semnificantul /cal/ poate fi folosit nu doar dacă de față nu este nici un cal, dar și dacă ei, caii, nu ar fi existat niciodată." (*U. Eco*, 1977)

Cercetarea sistemului limbii cade în sarcina **semiologiei** (gr. *semeion*. semn), care arată „în ce constau semnele și care legi le guvernează". Ca parte a științei generale, semiologia trebuie să descopere legi care

„aparțin deci unui domeniu anumit din totalitatea relațiilor umane.
În acest fel, limba nu mai este înțeleasă ca mijloc adecvat de expresie a gîndurilor, ci ca un sistem care se așază ca un raster pe masa neorînduită a realității, ordonînd-o, diferențiind-o și creînd astfel un sens, producînd semnificații. Am putea da și următoarea formulare: creează realitatea ca pe ceva dotat cu sens, explicat — și nu o reprezintă. Fără diferențierile pe care le introduce limba, floarea și tulpina, planta și pămîntul ar fi pentru noi o unitate de nediferențiat. Deoarece ne-am născut în această structură de limbă, orice cunoaștere a realității este legată de ea." (*F. Gallas*, 1972)

Hermeneutica

Necesitatea de a lua în considerare cadrul lingvistic al unui enunț (respectiv starea socială a vorbitorului) pentru a-l înțelege, a condus la conștientizarea unei probleme ce a apărut sub denumirea de „hermeneutică" încă din secolul al XIX-lea, de multe ori în opoziție cu modurile de gîndire marcate de analiza lingvistică și de dialectică.
Hermeneutica este **teoria procesului de înțelegere**, o teorie a procesului de interpretare (din grecescul hermeneuein, a traduce, a mijloci; acesta este rolul emisarului zeilor, Hermes: de a mijloci între zei și oameni). Punctul de plecare al hermeneuticii îl constituie încercarea, dorința de a „interpreta" în mod corect sensul unui enunț, de a dezvolta înțelegerea de sine a omului în istoricitatea sa. În acest scop, contextul de sens trebuie descoperit în dat și nu introdus din afară.
Caracteristicile fundamentale ale meditației hermeneutice pot fi considerate următoarele:

Caracterul lingvistic: Indiferent ce am de spus, uzez de mijloacele pe care mi le pune la dispoziție limba, și anume limba mea, pe care o vorbesc încă din copilărie. Limba este o expresie a modului de viață, a societății în care am crescut. Orice încercare de a crea o nouă limbă (de exemplu de a găsi pentru experiențe noi cuvinte noi), operează mai întîi cu cuvintele deja existente. Dacă ne îndepărtăm de modul de exprimare al societății din care provenim, trebuie să căutăm reguli care mijlocesc între vechiul și noul mod de exprimare.

Istoricitate: Ceea ce este el însuși omul nu știe de la început, ci află în **întîlnire**. Poate, este adevărat, să-și concentreze interesul asupra descrierii și explicării lucrurilor care îl înconjoară, transferînd înțelegerea dobîndită asupra lui însuși, însă în acest caz se află în pericol de a trece cu vederea „noul" unei întîlniri. Tot așa, studiul faptelor istoriei poate să ofere un ajutor în orientare, în același timp însă el poate să obstrucționeze perceperea înnoirilor (inovațiilor).

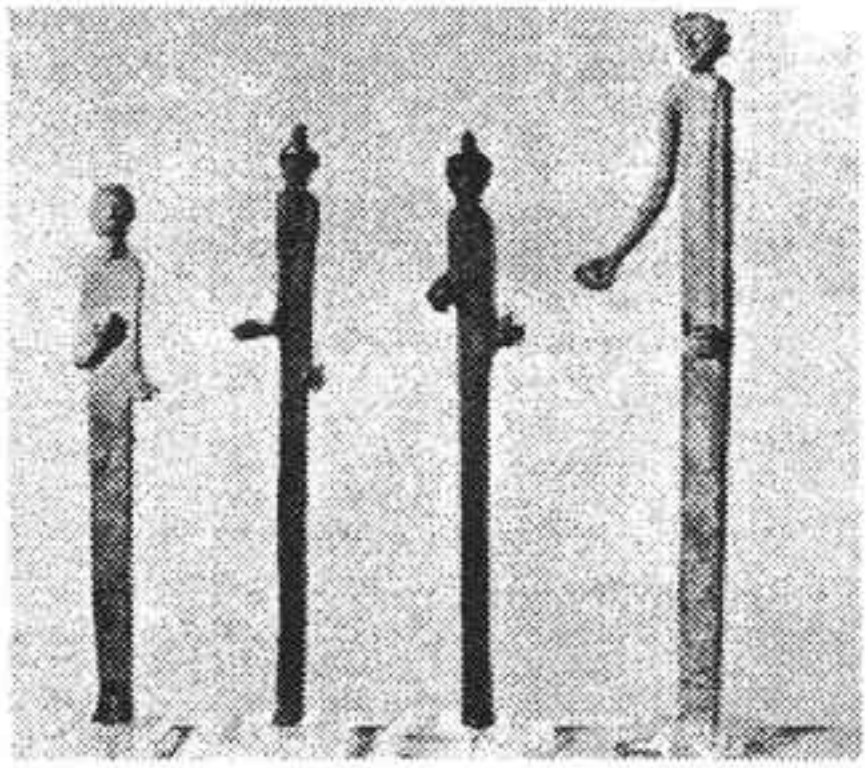
Rațiune: Rațiunea este acea activitate a omului cu ajutorul căreia el se orientează în lumea sa, găsindu-se în acest fel pe el însuși. Omul descrie lucrurile lumii sale, se gîndește la viitor, își valorifică acțiunile. Dacă toate aceste acti-

vităţi sînt interconectate în aşa fel încît să fie înţelese de cît mai mulţi, respectiv să poată rezulta din ele un comportament comun, omul procedează „raţional".

Din aceste trei puncte rezultă: există o tensiune între descoperirea individualităţii **mele** istorice şi ceea ce trebuie făcut **în comun**. Această tensiune se exprimă în limbă şi constituie o problemă fundamentală a hermeneuticii.

De ce a devenit importantă problema hermeneuticii?

Într-o societate „închisă" în care toate evenimentele sînt reglate pe baza unor înţelegeri nu există o problemă hermeneutică. Sensul fiecărui gest, al fiecărei acţiuni rezultă aproape automat „de la sine" (de multe ori societatea este susţinută şi de tradiţii religioase imuabile). Abia o dată cu specializarea (meşteşugul războiului, birocraţiei etc.), părţi ale societăţii se eliberează de legăturile transmise. De aici încolo, vor urma legile „raţionale ale scopului". Individului îi este de acum mult mai greu să-şi găsească sensul vieţii. Munceşte şi îşi petrece timpul liber în mai multe locuri, respectă, în funcţie de rolul pe care trebuie să-l joace, diferitele legi (tradiţie versus norme funcţionale). Fiecare rol este justificat şi motivat în mod diferit.
Pentru individ, acest lucru înseamnă o presiune considerabilă. Sensul vieţii sale trece dincolo de ceea ce rolul său îi cere. În lumea sa profesională este de multe ori înclinat să-şi accepte viaţa în mod fatalist şi încrezător în destin şi să respecte legile economice şi sociale aparent obiective. Conferirea unui sens este valabilă în acest fel doar în domeniul limitat al timpului liber, ca visarea diurnă, frenezia consumului etc.
Hermeneutica poate fi privită ca o încercare de a reintegra aceste elemente parţiale ale realităţii — şi anume, nu printr-o ideologie cuprinzătoare care să aducă totul la acelaşi numitor comun, negînd înstrăinarea, ci pornind o discuţie între toţi oamenii ce se află în aceeaşi situaţie istorică — cu scopul ca ei să-şi clarifice poziţia, voinţa de a



Figuri etrusce, imagini simbolice ale vieţii individuale. Privitorul vede ceea ce au ele în comun.

schimba această poziţie, ca şi scopul şi mijloacele acestei schimbări, pentru a trece, în acest fel, de la o determinare exterioară, străină, la **autodeterminare**. Este limpede, prin urmare, cît de largă este sfera hermeneuticii — intervin o multitudine de consecinţe pentru psihologie, sociologie şi politică.

Hermeneutica ca transpunere

Spunem despre un om că îl înţelege pe un altul dacă reuşeşte să-i reproducă acestuia gîndurile, „să se identifice" cu el.
Acest lucru se referă oare la faptul că o concordanţă afectivă cu un om înseamnă deja a-l înţelege? În multe cazuri, o **identificare spontană** a lui A cu B, o concordanţă afectivă, este punctul de plecare al înţelegerii; însă aceasta însăşi vizează mult mai departe şi necesită o **introducere** în lumea interlocutorului.
Această „introducere" nu înseamnă a aduna detaliile care se oferă, ci a avea o idee despre ceea ce este de aşteptat. Deci singularul se află din întreg — iar înţelegerea întregului, în cele din urmă, din cea a singularului. Fie că este vorba de înţelegerea unui om pornind de la contextul său de viaţă, fie că este vorba de înţelegerea unui text, în ambele cazuri avem de-a face cu aceeaşi ciudată „circumscriere a obiectului". Se începe cu o idee a întregului, a rezultatului (ipoteza în schiţa de mai jos);

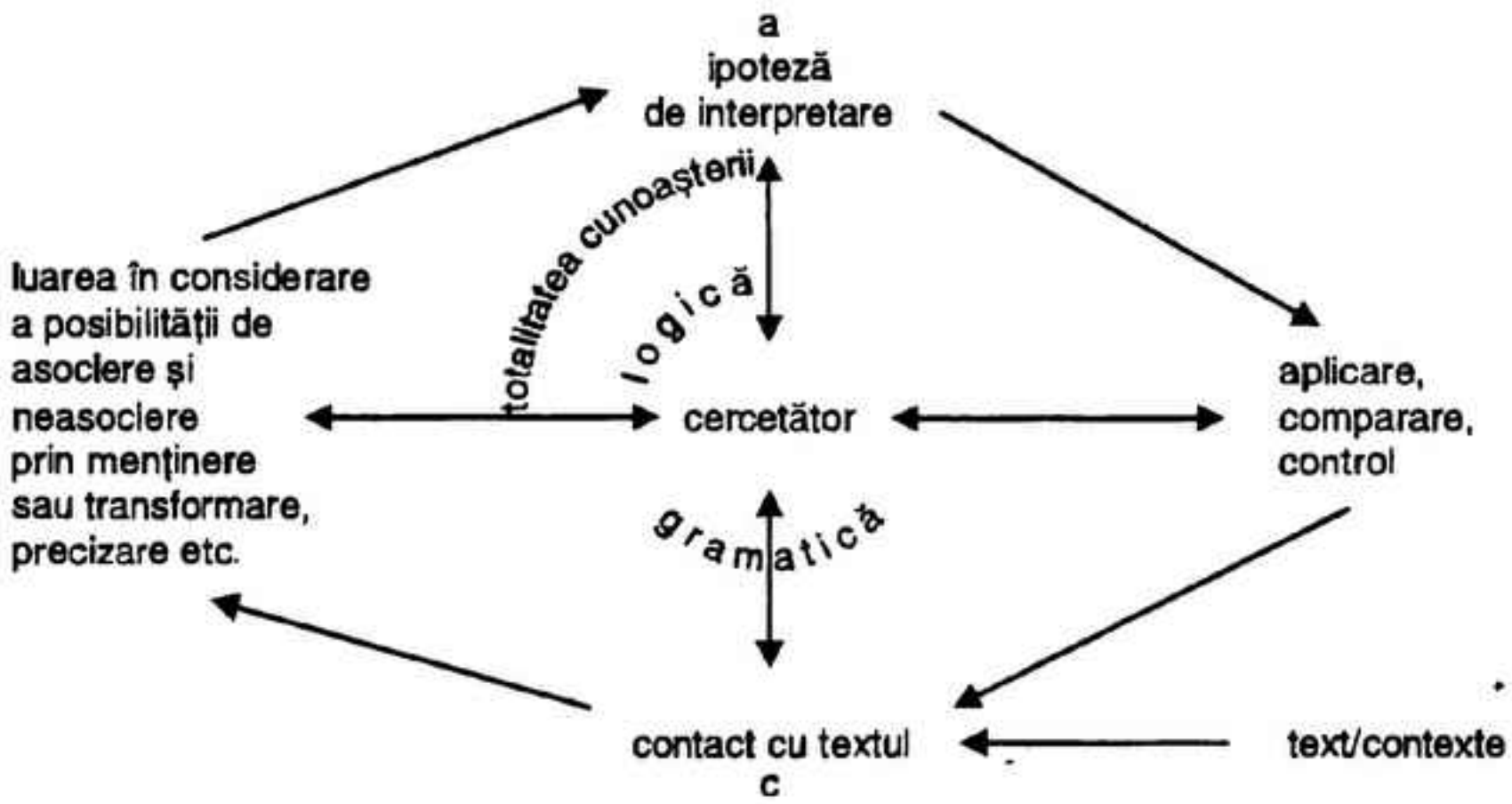
aceasta este comparată cu textul existent. Comparaţia aşteptărilor mele cu ceea ce am găsit poate să ducă la necesitatea de a-mi schimba ipoteza, respectiv interpretarea. În acest proces intru în joc ca „om întreg": mai întîi, interesul meu (pentru om, pentru text) mă determină să încep să întreb; apoi, totalitatea cunoştinţelor mele mă ajută să găsesc locul cuvenit pentru text (sau pentru enunţul celuilalt), să constat asemănări cu ceea ce am auzit deja. Toate acestea — apropierea circulară de-sensul unei afirmaţii — se numeşte **„cercul hermeneutic"**.

Procedeul expus îşi găseşte expresia şi în următoarea schiţă:

dere reciprocă nu există adevărate legături între oameni. Comuniunea înseamnă întotdeauna a-i putea asculta pe ceilalţi." (*H.-G. Gadamer*, 1986)

Ceea ce este de la sine înţeles, finalul procesului de înţelegere, nu este deci unitatea concepţiilor, ci ruptura, interpretarea diferită a „realităţii".

Se poate recunoaşte conexiunea „înţelegerii în prealabil" cu cercul hermeneutic: cercul hermeneutic este menţinut în mişcare prin faptul că, drept urmare a sciziunii dintre A şi B, a devenit eficientă o înţelegere prealabilă pozitivă, anume că este posibilă găsirea unui punct comun între concepţiile lor (şi care poate duce şi la o comuniune a practicii).



Acest proces poate să ia naştere doar dacă există un sensorium pentru „calitatea de a fi altfel a celuilalt":

„În relaţiile interumane este important, după cum am văzut, să facem într-adevăr experienţa lui tu ca tu, adică să nu îl trecem cu vederea şi să fim dispuşi să ascultăm ce are să ne spună celălalt. Pentru aceasta este nevoie de deschidere. Însă, pînă la urmă, nu manifestăm această deschidere doar către cel de la care vrem să auzim ceva; mai degrabă putem spune că cel care este dispus, în general, să-i asculte pe ceilalţi este din principiu deschis. Fără o asemenea deschidere nu există adevărate legături între oameni. Comuniunea înseamnă întotdeauna a-i putea asculta pe ceilalţi." (*H.-G. Gadamer*, 1986)

Această deschidere defineşte şi experienţa hermeneutică cu epoci istorice şi culturale transmise:

„Trebuie să admit valabilitatea a ceea ce s-a transmis, nu în sensul unei simple recunoaşteri a însuşirii de a fi altfel a trecutului, ci în sensul că acest trecut îmi spune mie ceva. Acest lucru necesită, de asemenea, o atitudine din principiu deschisă." (*Idem*)

Această atitudine, al cărei interes nu se îndreaptă atît spre legile care guvernează istoria, cît spre cuprinderea individualului, a specificului (măreţia unui

Hans-Georg Gadamer (n. 1900 la Marburg). Examen de docenţă la Martin Heidegger. Din 1949 profesor la Heidelberg. Lucrări principale: *Wahrheit und Methode* (*Adevăr şi metodă*), *Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960), *Die Aktualität des Schönen* (1977), *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft* (1976).

om, a unei realizări culturale, a unui fapt istoric, asemenea lucruri își propune să clarifice), este atitudinea **istorismului**. Este o direcție de gîndire ce-și are rădăcinile în secolul al XIX-lea, care abordează cu venerație și cu un acut simț al identificării comorile transmise. Înțelegerea ei prealabilă constă în următoarele: nu este legitimă subaprecierea, dintr-un punct de vedere oarecare, a realizărilor unei epoci istorice comparativ cu cele ale alteia; toate sînt desăvîrșite în felul lor. Dacă ne ocupăm, de exemplu, destul timp cu Evul Mediu vom constata că realizările acelor oameni nu erau nicidecum „primitive" sau „naive", ci reprezintă, din punctul de vedere al concepției lor asupra lumii, realizări fantastice în planul culturii. Pentru a recunoaște acest lucru, trebuie însă să devenim permeabili la acel mod de a privi lumea. Abia atunci, imaginile aparent naive ale Evului Mediu vor începe să ne „vorbească".

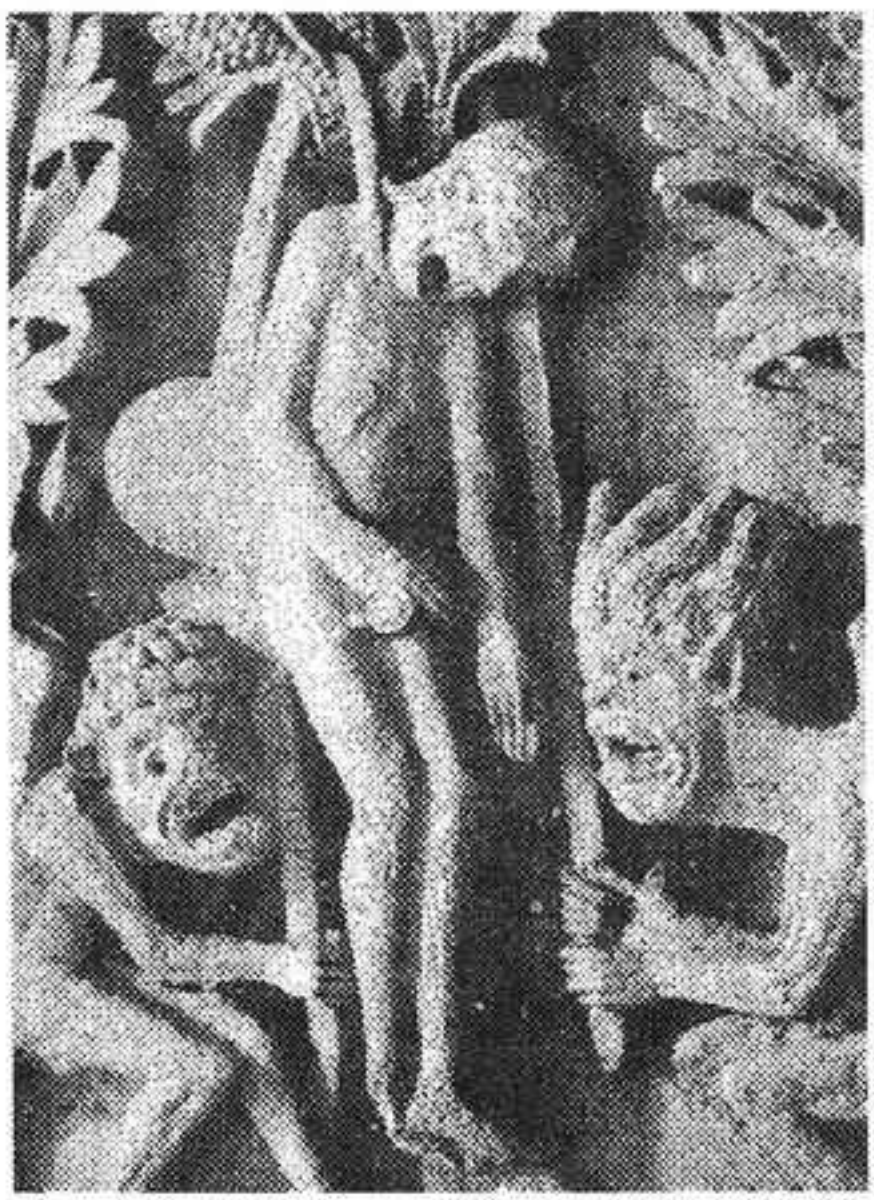
Critica firescului hermeneutic în neomarxism

Hermeneutica se orientează în esență spre **disponibilitatea la dialog** a oamenilor, care vor să-și utilizeze **„competența comunicativă"** (capacitatea de a purta o discuție asupra punctelor lor de vedere diferite). De cele mai multe ori însă, un dialog „degenerează" pînă la a fi **instrument de reproducere a structurilor de dominație**; constrîngerea exercitată de fapt de condițiile sociale își pune amprenta și asupra condițiilor în care decurge o discuție.

Specialistul în filozofie socială, Jürgen Habermas, produs al Școlii de la Frankfurt, vede doar într-o „nouă practică de jos" o posibilitate de a depăși sistemul, care să treacă dincolo de noile interpretări din cadrul sistemului.

Jürgen Habermas, despre *Adevăr și metodă* de Gadamer:

„Obiectivitatea unei întîmplări transmise, făcută din sens simbolic, nu este destul de obiectivă. Hermeneutica se lovește dinăuntru de zidurile contextului tradițional; ea nu poate, după ce aceste limite sînt trăite și cunoscute, să stabilească absolut moșteniri culturale. Are o justificare înțelegerea limbii ca un fel de metainstituție, de care depind toate instituțiile sociale; căci acțiunea socială se constituie singură în comunicare cotidiană prin limbaj. Însă această metainstituție a limbii ca tradiție este, se pare, dependentă la rîndul ei de procese sociale care nu se consumă în corelații normative. Limba este și un mediu al puterii sociale și al dominației. Ea slujește legitimării unor relații de violență organizată. Atîta timp cît legitimările nu ex-



primă relația de violență, a cărei instituționalizare o fac posibilă, atîta timp cît aceasta este doar exprimată în legitimări, limba este și ideologică. Nu este vorba de induceri în eroare într-o limbă, ci de induceri în eroare cu limba ca atare. Experiența hermeneutică, care se lovește de o asemenea dependență a conexiunilor simbolice de relații factice, se transformă în critică ideologică.
Violențele nonnormative, care se fac simțite în limbă ca metainstituție, nu-și au originea doar în sistemele de dominație, ci și în munca socială. În acest domeniu instrumental al acțiunii controlate cu succes se organizează experiențe care pot modifica, sub constrîngere operațională, modele de interpretare verbală. O modificare a modului de producție atrage după sine o restructurare a imaginii lingvistice a lumii. Acest lucru se poate studia, de pildă, în extinderea domeniului profanului în societățile primitive. Bineînțeles că transformările în condițiile de reproducere a vieții materiale sînt, la rîndul lor, mediate verbal; însă o nouă practică nu este creată doar printr-o nouă interpretare, ci «vechi modele» de interpretare sînt atacate și transformate și «de jos» printr-o nouă practică." (*J. Habermas,* 1971)

Limbajul ca închisoare

Deja John Locke spusese despre cuvinte că sînt doar semne, nu lucruri în sine (v. p. 70). Voltaire remarca:

„Nenorocirea întregii Antichități a fost transformarea cuvintelor în lucruri reale. Platon a introdus în circulație acest jargon numit filozofie. Aristotel a ridicat această aberație la rang de metodă." (citat după *O. Hoffe,* 1981)

Condillac scrie:

„Așezăm la baza principiilor concepte vagi și cuvinte lipsite de sens; se creează un jargon științific, în care se crede că se poate percepe adevărul, și cu toate astea, în realitate nu se știe nici ce se vede, nici ce se crede, nici ce se spune." (*Idem*)

Această neîncredere în limbaj este evidentă mai ales la Nietzsche. **Limba este un cod**, care nu a fost niciodată pus în discuție, ci care are la bază credința în adevărul conceptelor pe care le vehiculează. Pe acest fapt construiește filozofia. Cunoașterea nu este altceva decît interpretare a conceptelor.

„Dreptul stăpînului de a da nume merge atît de departe, încît însăși originea limbii s-ar putea considera drept expresie a puterii stăpînitorilor: ei spun «aceasta este cutare și cutare», ei pecetluiesc fiecare lucru și fapt cu cîte o vocabulă, luîndu-le oarecum în stăpînire." (F. Nietzsche, *Genealogia moralei*)

Limba îl încorsetează pe om. Percepții și senzații sînt subordonate constrîngerilor limbii. Impulsuri, forțe motrice, „scufundarea sufletului", toate acestea sînt forțate prin limbă la schematism. Limba este doar o abstracție a sentimentelor; ea nivelează ceea ce este deosebit, individual și diferit, și le subordonează unei ordini, codului general. Conceptele se formează deci prin neluarea în considerație a diferențelor individuale.
Sartre subliniază, analizîndu-l pe Flaubert, „această totală nepotrivire a cuvintelor cu ceea ce ar trebui să fie obiectul lor originar". Cuvîntul, care

„este produs de cultură, susține că redă mișcarea firească, interioară a sufletului, însă nu exprimă niciodată altceva decît determinarea culturală, adică exterioară a acesteia." (*J.-P. Sartre,* 1977)

Aventura silențioasă a sufletului este

„o trăire care nu are o măsură comună cu limba; mai exact, care are loc împotriva ei."

Multitudinea percepțiilor senzoriale este structurată de ordinea ce acționează din afară. „Un cer al conceptelor, împărțit matematic" se opune percepțiilor senzoriale.
Acest „cer al conceptelor" este produsul unui proces pe care Nietzsche îl descrie în felul următor:

„Ce este deci adevărul? O armată mișcătoare de metafore, metonimii, antropomorfisme, pe scurt, o sumă de relații umane care au fost, poetic și retoric, augmentate, transferate, împodobite, și care, după o îndelungată folosință, apar unui popor drept stabile, canonice și obligatorii: adevărurile sînt iluzii despre care s-a uitat că sînt așa ceva, meta-

fore tocite și care și-au pierdut puterea sensibilă, monede care și-au pierdut efigia și care acum intră în discuție ca metal, și nu ca monede." (F. Nietzsche, *Adevăr și minciună în sens extramoral*)

Folosirea repetată a unei metafore ne face să îi uităm originea. Repetarea este responsabilă de credința eronată că „grinzile și lemnăria unui concept" trebuie să redea o imagine corespunzătoare a realității fizice.
Uitarea lumii metaforelor înseamnă o

„întărire și încremenire a unei mulțimi de imagini, izvorînd la origine ca un lichid fierbinte din capacitatea originară a fanteziei umane."

Astfel, limba preia un caracter de falsificator.

„...dacă mă scufund în dificultățile mele descopăr că de la un punct încolo sînt trădat de limbă." (*G. Bataille*)

Limba este un **ansamblu de semne**, un sistem logic și gramatical, a cărui origine nu a fost pusă niciodată la îndoială. Nietzsche încearcă să demonstreze că limba funcționează în modul în care funcționează o credință, o credință în adevărul conceptelor:

„Importanța limbii pentru dezvoltarea culturii constă în faptul că, prin ea, omul așază lumea proprie lîngă cealaltă, un loc pe care l-a considerat destul de stabil pentru ca, aflîndu-se acolo, să poată scoate restul lumii din țîțîni și să se erijeze în stăpînul acesteia. În măsura în care omul a crezut în conceptele și numele lucrurilor ca în aeternae veritates de-a lungul a mari perioade de timp, și-a însușit acea mîndrie cu care s-a ridicat mai presus de animal: a crezut într-adevăr că, posedînd limba, posedă cunoașterea despre lume. Făuritorul de limbă nu era atît de modest încît să creadă că de fapt nu făcea decît să dea lucrurilor denumiri, ci trăia în iluzia că exprimă suprema cunoaștere despre lucruri prin cuvinte... Mult mai tîrziu, abia acum, au început să-și dea seama că au propagat o imensă eroare prin credința lor în limbă... Este vorba de producerea unei lecturi simptomatice și genealogice care, cu o intenție strategică și provizorie, scotocește după diferitele surse ajutătoare ale metaforei (și anume, ale celei esențiale, metafora ființei) și le reintroduce, pentru a descifra acele instanțe care acționează în liniște, fără zgomot, în textul metafizic." (F. Nietzsche, *Omenesc, prea omenesc*)

Funcția tuturor conceptelor de bază și a procedeelor este de a lăsa neatins privilegiul subiectului și de a-l muta într-o idealitate suficientă sieși, sustrasă oricărei perspective.

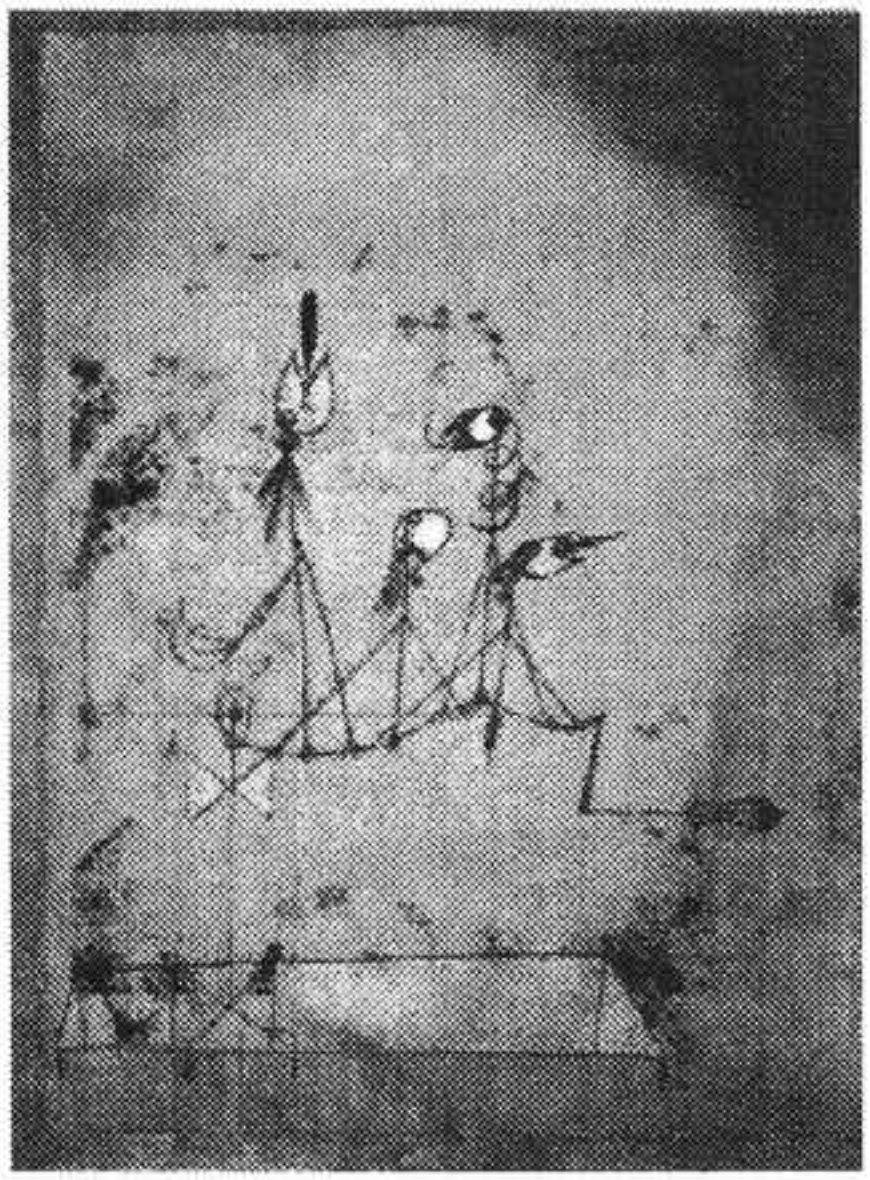
„Lingvistica ajută la demonstrarea faptului că omul a înțeles natura cu totul și cu totul greșit și că a denumit-o incorect: noi sîntem însă moștenitorii acestei denumiri a lucrurilor, spiritul uman a crescut în aceste erori, a fost hrănit de ele, și, prin ele, a devenit puternic." (F. Nietzsche, *Fragmente*)

Pentru Nietzsche, cunoașterea nu este altceva decît **introducerea-de-sens**.

„Ce poate fi cunoașterea? Interpretare, introducere-de-sens, nu explicare (în cele mai multe cazuri o nouă interpretare deasupra uneia vechi, devenită neinteligibilă și ea însăși, acum, doar semn)." (F. Nietzsche, *Voința de putere*)

Această introducere-de-sens este însă în același timp mereu și o **introducere-de-valoare**.
Limba ca un „produs pe care individul îl înregistrează pasiv", funcționează ca un **sistem** universal **de clasificare**. Cere o subordonare necondiționată a tuturor impulsurilor și oferă în acest fel cea mai înaltă măsură posibilă de ordine și securitate. Trăirea individuală,

Paul Klee, „Mașină de ciripit"



eventual dătătoare de neliniște, este dizolvată în generalitatea definirilor conceptuale — în **limba turmei**; polarizarea între torentul nestructurat de intensități și logica stringentă a limbii se întărește.
Ca unică posibilitate de a evada „dintre zidurile de închisoare ale acestei credințe", Nietzsche indică posibilitatea, pe lîngă tăcere și **distrugere** („spargerea și batjocorirea vechilor limite ale conceptului") vorbirea în „metafore interzise și alcătuiri conceptuale inedite". Aceasta ar fi o limbă care

„ajunge la limitele ei, se prăbușește din ea însăși, explodează și renunță la ea însăși în mod radical."

Plăcerea textului

Lingvistul francez Roland Barthes trăiește experiența **momentului represiv al limbajului** într-un mod asemănător cu Nietzsche:

„Vorbirea este legiferată, iar limbajul este codul acesteia. Nu ne dăm seama de forța limbajului din cauză că uităm că fiecare limbaj reprezintă o clasificare și că fiecare clasificare este opresivă: ordo înseamnă în același timp ordonare și amenințare cu o pedeapsă. Jacobson a demonstrat că un idiom se definește mai puțin prin ceea ce ne permite să spunem și mai mult prin ceea ce ne obligă să spunem.
Limbajul nu este nici reacționar, nici progresist; este pur și simplu fascist, căci fascismul nu înseamnă interdicția de a spune, ci obligația de a spune. În momentul în care este produs, fie și în cea mai adîncă interioritate a unui subiect, limbajul intră în slujba unei puteri. Întotdeauna, în cadrul lui se conturează două rubrici: autoritatea afirmației și caracterul gregar al repetării.
Prin urmare, în limbaj se contopesc inevitabil supunerea și puterea. Dacă numim libertatea nu numai forța de a ne sustrage puterii, ci mai cu seamă forța de a nu supune pe nimeni, libertatea nu poate exista decît în afara vorbirii. Din nefericire, vorbirea umană nu are parte de un spațiu în afara ei: vorbirea este un spațiu închis. Nu-l putem părăsi decît cu prețul imposibilului, prin unicitatea mistică, așa cum a descris-o Kierkegaard, cînd a definit sacrificiul lui Avraam drept un act nemaiauzit, lipsit de orice vorbire, chiar și de cea interioară, îndreptat împotriva obștei, împotriva gregarismului și a moralității vorbirii; sau prin Amin-ul lui Nietzsche, ce ne apare ca o lovitură dată slugărniciei limbajului, acelui lucru pe care Deleuze îl numește strat reactiv al limbajului. Nouă însă, care nu sîntem nici cavaleri ai credinței, nici supraoameni, nu ne rămîne altceva de făcut decît

„WU, golul"

să păcălim limbajul, să-l mînuim cu șiretenie. Eu numesc această înșelătorie benefică, această extraordinară momeală, care ne permite să ascultăm limbajul aflat în afara puterii, în strălucirea unei permanente revoluții, literatură." (*R. Barthes*, 1980)

Barthes găsește în budismul Zen o posibilitate de a evada din constrîngerea teroristă a vorbirii:

„...calea budistă este împiedicarea sensului... paradigma devine imposibilă... ea ne recomandă..., pentru a perturba paradigma cît mai mult, să ne ocupăm imediat, atunci cînd stabilim o expresie, cu contrariul ei..., pentru a scoate în acest fel în evidență ridicolul încremenirii în paradigmă și caracterul mecanic al sensului.
Există o clipă în care limbajul se sfîrșește (o clipă la care se ajunge cu cele mai mari eforturi), iar acest sfîrșit fără ecou se află atît la baza adevărului din Zen, cît și la baza formei concise și vide a haiku-ului. În aceste

cazuri, refuzul unei «evoluții» este radical, căci nu este vorba de a opri limbajul într-o tăcere grea, plină, adîncă și mistică sau într-un vid al sufletului care să se deschidă astfel comunicării cu Dumnezeu (în Zen nu există Dumnezeu); ceea ce se stabilește aici nu trebuie să se dezvolte, nici în vorbire, nici la sfîrșitul vorbirii; ceea ce se stabilește aici este lipsit de strălucire și nu putem face cu el decît un singur lucru: să-l repetăm. Un elev care lucrează la un Koan (o anecdotă pe care i-o înfățișează maestrul) este sfătuit în felul următor: să nu-i găsească cheia de parcă ar avea vreun sens, să nu-i recunoască absurditatea (care ar avea și ea un sens), ci să mestece Koan-ul «pînă îi cad dinții». Întregul Zen — iar haiku-ul nu este decît aripa sa literară — apare astfel ca un procedeu extraordinar, menit să oprească limbajul, să întrerupă acea radiofonie internă care emite necontenit în interiorul nostru, chiar și în timpul somnului, — toate acestea pentru a stoarce ultima picătură de sevă și a ne transpune în starea de ne-vorbire.[1] Și poate că ceea ce în Zen se numește Satori iar în Occident nu se poate traduce decît prin iluminare sau revelație (cu o vagă conotație creștină) este doar o stare de plutire, plină de panică, a limbii, spațiul vid care declanșează în noi dominația codului, ruptura în monologul nostru interior, constitutiv pentru persoana noastră. Iar dacă această stare lipsită de limbaj este o eliberare, acest lucru se întîmplă deoarece creșterea dezordonată a gîndirii secundare (gîndire despre gîndire) sau, ca să spunem altfel, adăugarea nesfîrșită de semnificații superflue — un cerc, al cărui purtător și model este limbajul însuși — îi apare gîndirii budiste ca un blocaj: în realitate, anularea gîndirii secundare este cea care rupe cercul fără de sfîrșit al limbajului." (*R. Barthes*, 1981)

Această necontenită radiofonie definește și opera lui Samuel Beckett:

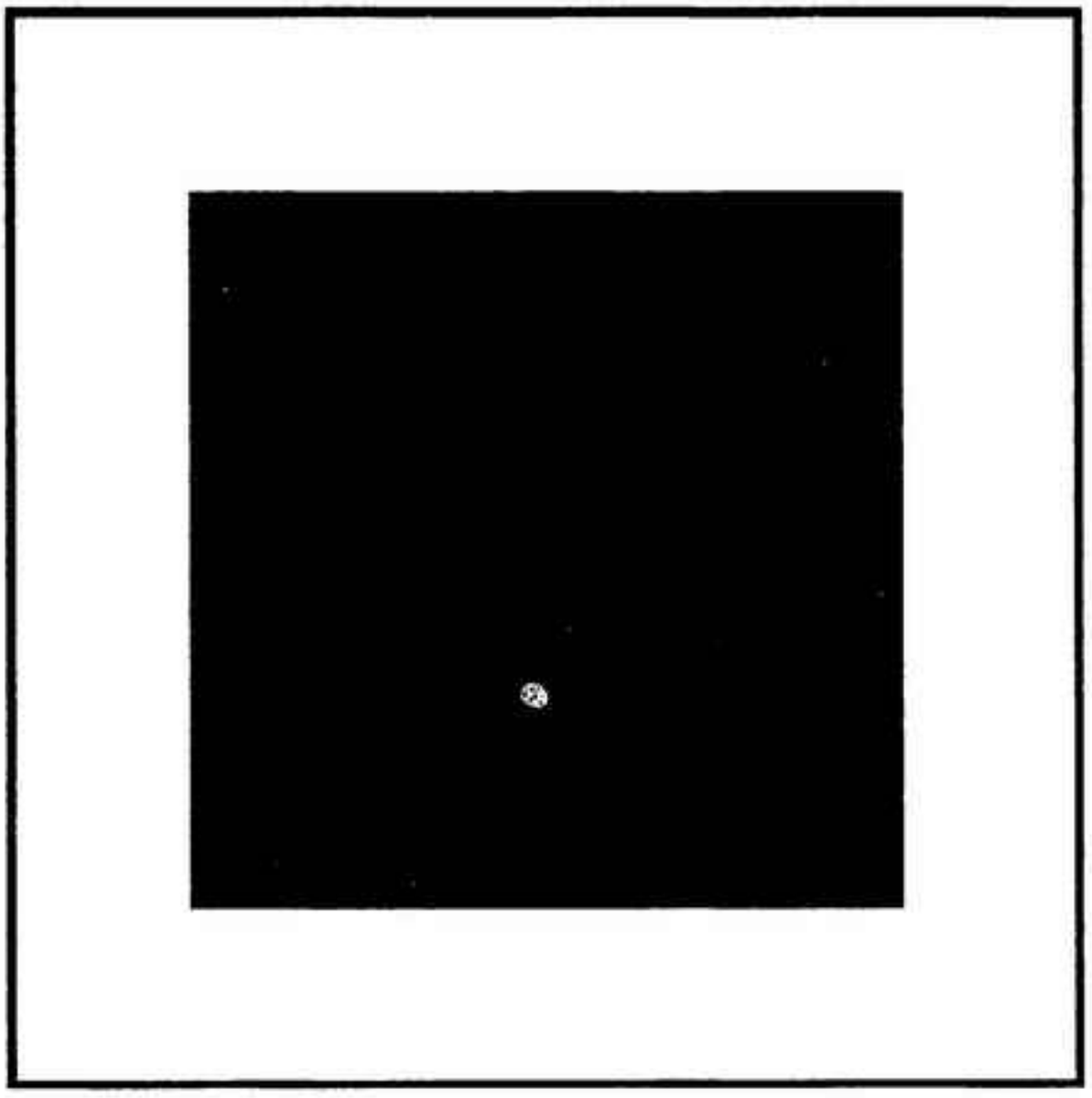
„Unde? Cînd? Cine? Fără să mă întrebe. A spune eu. Fără să creadă. A numi așa ceva întrebări, ipoteze. A păși înainte, a numi așa ceva a păși, a numi așa ceva departe. Să fi rămas într-o zi, acum îi dăm drumul, pur și simplu pe loc, unde, în loc de a urma o veche obișnuință, să ies, pentru a petrece ziua și noaptea cît mai departe de mine, nu era departe. Poate că asta a început așa. Nu-mi voi mai pune întrebări. Credem că nu facem altceva decît să ne odihnim, pentru a acționa după aceea mai bine, sau fără gînduri ascunse și poftim, după scurt timp ne este imposibil să mai facem ceva. Nu e important cum s-a ajuns aici să o spui, fără să știi ce. Poate că n-am făcut altceva decît să aprob o veche realitate. Par să vorbesc, nu este eu, despre mine, nu este despre mine. Aceste cîteva observații generale, pentru a începe.

Nu știu, este un vis, este poate un vis, nu m-ar mira, o să mă trezesc în tăcere, n-o să mai adorm niciodată, va fi eu, sau voi visa mai departe, voi visa o tăcere, o tăcere de vis, plină de șoapte, nu știu, sînt cuvinte, să nu te mai trezești niciodată, sînt cuvinte, nu există altceva, trebuie să mergem înainte, asta este tot ce știu, vor înceta, știu asta, simt că-mi vor da drumul, va fi tăcere, scurt timp, mai mult timp, sau va fi a mea, care durează, care nu a durat, care încă mai durează, va fi eu, trebuie să mergem înainte, voi merge deci înainte, trebuie să spunem, cuvinte, atîta timp cît mai există cuvinte, trebuie să le spunem, pînă ce ele mă vor găsi, pînă cînd îmi vor spune, straniu efort, straniu păcat, trebuie să mergem înainte, poate s-a întîmplat deja, poate mi-au spus-o deja, poate m-au purtat deja pînă la pragul istoriei mele, pînă la ușă, care se deschide istoriei mele, m-ar mira să se deschidă, nu știu, nu voi ști niciodată, în tăcere nu știm, trebuie să mergem înainte, eu voi merge înainte." (S. Beckett, *Cel fără de nume*)

„...cuvintele pe care le-am auzit, și le-am auzit destul de bine datorită auzului meu destul de ascuțit, le-am auzit prima oară și chiar și a doua și de multe ori chiar și a treia oară, ca sunete pure, negrevate de nici un sens și poate că acesta este unul din motivele pentru care orice conversație era atît de anevoioasă pentru mine. Iar propriile mele cuvinte, derivate aproape întotdeauna dintr-un efort spiritual, îmi apăreau deseori precum zumzetul unor insecte. Acest lucru explică de ce eram atît de puțin vorbăreț; nu numai că mi-era greu să înțeleg ce-mi spuneau alții, dar mi-era la fel de greu să înțeleg ce le spuneam eu lor. E adevărat însă că, cu multă răbdare, ne înțelegeam unul pe altul pînă la urmă, însă în ce sens ne înțelegeam, vă întreb, și ce ieșea de aici? Chiar și la sunetele naturii și la zgomotele muncii omenești reacționam în felul meu, cred, și nu mă gîndeam să trag învățăminte de aici." (S. Beckett, *Molloy*)

---

[1] În această stare se relevă omului acel spațiu care altminteri e umplut și acoperit de țesătura înțelesurilor.



Kasimir Malevici, „Icoana goală, neînrămată a epocii mele". „Experiența lipsei pure de obiectualitate." „Este experiența conform căreia în spatele sistemului de referință valabil pînă acum al omului față de lume, care ordonează lucrurile și forțele, în funcție de cognoscibilitatea, utilitatea și folosirea lor, înspre om, fundamentînd felul de percepție obiectual a lumii, se află un «nimic tăcut», alcătuit într-un fel cu totul diferit, care nu numai că contrazice toate referințele și definițiile obiectuale, ci le anulează radical. Această experiență a cerut o realcătuire radicală a sistemului de referințe. A cerut eliberarea imaginilor mentale din chingile ideologiei obiectuale și le-a orientat înspre «unicul adevăr al ființei dezobiectualizate sub învelișul aparențelor» (Malevici). Această deplasare a sistemului de referințe nu se află numai la baza transformărilor profunde ale artei moderne în direcția nonrealismului și nonperspectivei, ci se află la originea tuturor transformărilor bazate pe cunoaștere și percepție în întregul plan spiritual al secolului nostru. Arta imagistică este doar una din manifestările ei. Însă trebuie să remarcăm că ea a înregistrat încă mult înaintea gîndirii științifice zguduirile din relația noastră cu lumea, deoarece le-a resimțit ca pe o agitație inconștientă în straturile profunde ale omului, care a început să schimbe diapazonul organonului simțurilor. «În ceața noilor relații» — spune Malevici — «chipul și rațiunea (practica) dispar. Din asemenea agitații trăiește arta suprematistă, dezobiectualizată»." (*W. Haftmann*, 1962)

Malevici a produs, într-un proces radical de reducție, modelele formale desprinse din imaginea naturală a obiectului ale picturii cubiste la ultimele lor elemente. Ca unic spațiu de definiție a picturii, el accentuează suprafața, iar ca element de bază, pătratul. Ultima consecință a unei deducții sistematice — renunțarea la obiectualitate, renunțarea la culoare — conduce la „punctul zero al picturii", la „nimicul eliberat". „La acest punct zero au fost reduse la tăcere toate asociațiile psihologice și obiectuale. Acest punct zero — ca «nimic eliberat» — îi apărea ca germene al unei picturi cu totul noi, care, independentă de lumea obiectelor și de reflexele figurate abstract ale acesteia reușea să alcătuiască în lumea interioară a omului (în sensul lui Kandinsky) relații de culoare și formă corespunzînd acelor experiențe ale dezobiectualizării pure. Malevici a numit această pictură «suprematism». Cu formele elementare și absolute obținute în acest fel a căutat să înfățișeze pe pînză «agitațiile inconștiente» și «interdependența cosmică a tuturor fenomenelor de agitație» ce răzbăteau în experiența dezobiectualizării. Abia în meditația acelui motiv cuprinzător tăcut al realității se putea realiza răspunsul formal ca «imagine». Abia atunci devine perceptibilă solemnitatea agitației infinite, solemnitatea universului. Adevăratul sens al artei se află doar în revelația acestei solemnități." (*Idem*)

Deconstrucția conceptului de eu

„Eul este un celălalt“

„Noi cei care căutăm cunoașterea nu ne cunoaștem pe noi înșine, și aceasta dintr-o pricină bine întemeiată. Nu ne-am căutat niciodată — cum s-ar putea atunci să ne *găsim* într-o zi? S-a spus pe drept cuvînt: «acolo unde se află comoara voastră, este și inima voastră»; comoara *noastră* se află acolo unde se află stupii cunoașterii noastre. Sîntem veșnic pe drumuri, născuți ca vietăți înaripate și culegătoare de miere a sufletului, ne stă de fapt în inimă un singur lucru — să «aducem ceva acasă.» În afară de aceasta în ceea ce privește viața, așa-numitele «evenimente» — care dintre noi se gîndește serios la ele? Sau cine mai are timp destul? Mă tem că nicicînd n-am fost cu adevărat «preocupați» de asemenea lucruri: inima noastră nu se află acolo — și nici măcar urechea! Mai degrabă, asemenea celui dumnezeiește de distrat și cufundat în el însuși, căruia tocmai i-au răsunat puternic în ureche cele douăsprezece bătăi de amiază ale clopotului și care se trezește dintr-o dată întrebîndu-se «de cîte ori a bătut de fapt?», tresărind și noi uneori după aceea, întrebînd uluiți și spășiți, «ce ni s-a întîmplat de fapt?», mai mult chiar: «de fapt cine *sîntem* noi?» și numărăm apoi, cum am mai spus, toate cele douăsprezece bătăi tremurătoare de clopot ale trăirii noastre, ale vieții sau ale existenței noastre — vai! și încurcăm numărătoarea... Ne rămînem deci fatalmente străini, nu ne înțelegem pe noi înșine, trebuie să ne luăm drept alții, sîntem condamnați pe vecie să ne supunem legii, «fiecare își este cel mai străin sieși» — față de noi înșine nu sîntem printre «cei ce caută cunoașterea»...“ (F. Nietzsche, *Genealogia moralei*)

Acest text central anticipează o experiență definitorie pentru literatura modernă (începînd de la Mallarmé), care slujește drept punct de plecare anumitor teorii filozofice ale prezentului: **pierderea identității subiectului**, spulberarea conceptului de eu.

Baudelaire numește scopul poeziei „ajungerea în necunoscut“. Acest necunoscut rămîne și pentru Rimbaud un pol de tensiune lipsit de conținut.

„Căci «eul» este celălalt. Dacă tinicheaua se trezește trompetă, acesta nu este meritul ei. Sînt de față la înflorirea gîndirii mele, o privesc, o ascult. Mînuiesc o dată arcușul: deja, simfonia din adîncuri se face auzită. Este greșit să spun: gîndesc. Corect ar fi: sînt gîndit.“ (*Rimbaud,* 1979)

Nietzsche vede în subiect o ficțiune:

„Ego-ul despre care vorbim atunci cînd condamnăm egoismul nici nu există... Conștiința este doar un mijloc al dependenței mediate: este dezvoltată în comunicare și pentru a sluji interesele comunicării“.

„Dependența mediată presupune o schematizare identică în cadrul unei comunități de comunicare; pentru a garanta o asemenea identitate a schemelor, realitatea mereu fluidă trebuie supusă unor reguli («o anumită specie de animal poate trăi numai într-o relativă corectitudine, mai cu seamă într-o regularitate a percepțiilor sale» [Nietzsche]). Această subordonare-unor-reguli este bineînțeles complet exterioară realității; este vorba de pura ficțiune, fără de care o anumită specie de animale, numită om, nu ar suporta viața. Voința de cunoaștere, respectiv voința de adevăr — centrată în subiect — sînt, prin urmare, prelucrări secundare ale voinței de putere, cu scopul de a menține în picioare o stare socială suportabilă. Subiectul este, prin urmare, o plăsmuire-înăuntru de identități și regularități în natura haotică de fapt în sine, și «toată așa-numita noastră conștiință [este] un comentariu despre un text mai mult sau mai puțin neștiut, poate de neștiut, dar simțit» (*Nietzsche*), acela al voinței inconștiente. Acest lucru este valabil și pentru realizările moralei, care, și ele ca și semnele cuvintelor și regulile lor de asamblare sînt legate de repetabilitate ca lege a

ființei, lege care le este proprie: acțiuni a căror omitere este sancționată și care, prin urmare, pot fi așteptate și presupuse cu oarecare încredere de alții, sînt pozitive din punct de vedere social: stabilizează «turma», în care omul, «ca produs de serie al naturii» (*Schopenhauer*) trăiește. În om, «natura a creat un animal care are voie să promită» (*Nietzsche*), care, adică, preia responsabilitatea pentru ceea ce se așteaptă de la acțiunile sale. Acest lucru a necesitat introducerea conștiinței." (*M. Frank,* 1983)

Ceea ce omul numește „eul" său este marcat de semnele scrise de secole, de cultură și tradiție, ba chiar de condițiile climatice ale țării în care trăiește.
Este programat de relația pe care o are în prima copilărie cu persoanele sale de referință, influențat de casa părintească, mediu și societate. Adevăratul subiect este prin urmare, ca și lumea adevărată, indeterminabil în substanța sa.
Descoperirea de către Freud a subconștientului răstoarnă teza unui subiect ce nu poate fi determinat exact. Între insistențele sinelui și cele ale supraeului, eul nu poate fi fixat cu exactitate. Deja în stadiul de sugar, și apoi în copilărie s-au format diferitele straturi, a fost stabilit codul după care funcționează „eul". Freud exemplifică această idee, după care

„...ceea ce noi numim eul nostru se comportă în viață esențialmente pasiv, iar noi... sîntem «trăiți» de forțe necunoscute și de nestăpînit."

Așa și pentru Nietzsche, subiectul „eu", care „gîndesc" condiția de predicat, este o „prejudecată a logicienilor".

„Mai există încă cercetători inofensivi ai Sinelui care cred în «certitudini nemijlocite», spre exemplu «eu gîndesc», sau, cum era cazul superstiției lui Schopenhauer, «eu vreau»: de parcă în acest caz cunoașterea ar fi reușit să-și sesizeze obiectul în stare pură și nudă, în chip de «lucru în sine», fără vreo falsificare din partea subiectului și nici din partea obiectului. Dar «certitudinea nemijlocită», precum și «cunoașterea absolută» sau «lucrul în sine» conțin o contradictio in adjecto, și o voi repeta de o sută de ori: ar trebui să ne eliberăm în sfîrșit de ispita cuvintelor! Norodul n-are decît să creadă că deci cunoașterea înseamnă «a cunoaște capătul lucrurilor», filozoful însă trebuie să-și spună: dacă analizez procesul exprimat în propoziția «eu gîndesc», obțin o serie de afirmații îndrăznețe a căror justificare este dificilă, poate chiar imposibilă, — de pildă că eu sînt cel ce gîndește, că în general trebuie să existe ceva care gîndește, că gîndirea este activitatea și produsul unei ființe concepute în chip de cauză, că există un «Eu», în fine, că s-a stabilit în prealabil ce anume se înțelege prin gîndire, — că eu știu ce este gîndirea. Căci, de nu m-aș fi decis în prealabil asupra problemei, cum aș putea să hotărăsc că nu este vorba mai degrabă despre «a voi» sau «a simți»? Pe scurt, acel «eu gîndesc» presupune că eu compar starea mea momentană cu alte stări cunoscute de mine pentru a stabili ce anume este ea..."
(F. Nietzsche, *Dincolo de bine și de rău*)

Ființa lui „cogito ergo sum" la care se ajunge în gîndire este o ființă care se confruntă cu mine ca reflecție în relația sa de reflecție. Este o ființă „pentru sine". Se deosebește de acea ființă, pe care Freud o înțelege ca instanță a sinelui, ca inconștient, de care reflecția nici nu se poate apropia.

„Cogito ergo sum", care reprezintă pentru Descartes premisa unei certitudini imediate este o ființă certificată de autoreflecție, și prin urmare nu ființă întreagă. Schelling a demonstrat această eroare:

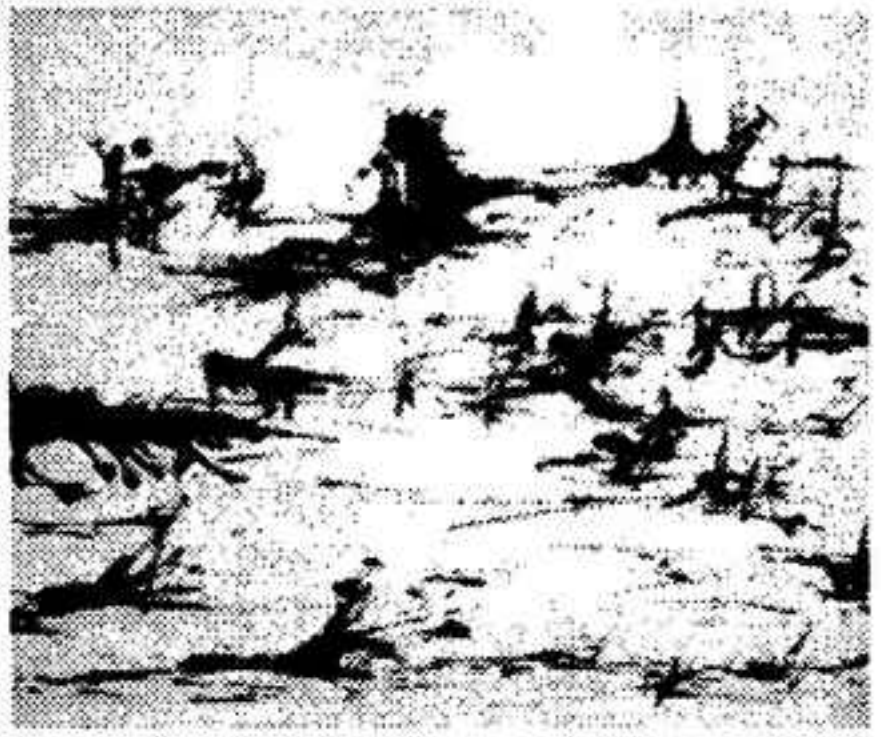
„Ceea ce este pentru mine primul nu trebuie să fie în sine primul... Propoziția: Eu sînt este evident cel mult punctul de plecare pentru mine — numai pentru mine; contextul care ia naștere pornind de la această propoziție sau de la conștiința nemijlocită a propriei ființe nu poate, prin urmare, să fie decît subiectiv logic... Filozofia nu ajunge în acest caz mai departe decît pînă la o certitudine subiectivă.
Acel sum cuprins în cogito înseamnă doar: sum qua cogitans, eu sînt gîndind, adică în acest mod anumit al ființei care se numește a gîndi, și care nu este altceva decît un alt fel de a fi față de cel al trupului, de exemplu, a cărui particularitate constă în aceea că umple spațiul... Acel sum cuprins în cogito nu are deci înțelesul unui «eu sînt», în mod obligatoriu, ci doar înțelesul unui «eu sînt într-un anume fel», adică gîndind, în acest fel de a fi pe care îl numim a gîndi. De aceea, ergo sum nu poate să conțină: eu

sînt în mod obligatoriu, ci doar: eu sînt într-un anume fel." (*J. W. J. Schelling,* 1965)

„Eu gîndesc" nu este însă în aceeași măsură ca și „eu sînt" nici originar, nici imediat, ci este obiect al reflecției care îndreaptă gîndirea asupra ei înseși. De aceea, reflecția presupune deja această gîndire.

„Adevărata gîndire trebuie să fie independentă în mod obiectiv de acel subiect ce se reflectă asupra sa, sau va gîndi cu atît mai adevărat cu cît se amestecă în ea mai puțin din subiect — din eul reflectat. Cum sînt două lucruri distincte, ceea ce gîndește și ceea ce se reflectă asupra gîndirii acesteia, sau cum există o gîndire obiectivă, independentă de mine, aceasta s-ar putea înșela în legătură cu acea unitate în care își atribuie gîndirea originară, iar acel Eu gîndesc ar putea să fie la fel de irelevant ca și expresia de care mă folosesc în aceeași măsură: Eu diger, eu produc sucuri, eu merg, eu mă duc să călăresc; căci nu este de fapt ființa ce gîndește cea care merge sau călărește. Gîndește în mine, este gîndită în mine — acesta este faptul pur, chiar dacă spun cu aceeași justificare: Eu am visat, și: Am avut un vis (es träumte mir). Certitudinea pe care Cartesius i-o atribuie lui cogito ergo sum, nu poate fi, prin urmare, susținută nici de gîndire." (*Idem*)

Direcțiile de gîndire din prezent ale structuralismului și ale neostructuralismului văd criza spiritului occidental în inventarea modernă a subiectului. Accedarea la subiect și raționalitatea acestuia și-au atins apogeul mai cu seamă în filozofia lui Hegel. O asemenea metafizică este respinsă vehement, atît de filozofia analitică (vezi pp. 100 ș. urm.) cît și de cea a neostructuralismului, chiar dacă ambele înțeleg lucruri diferite.



Henri Michaux

„Bănuiala de nonsens (lipsă de sens), cu care analiza lingvistică a îmbrăcat mult timp, într-o formă cu adevărat stupidă filozofia idealistă și toate formele posibile de etică și dialectică, adoptînd o gîndire într-adevăr conservatoare (în sensul că afirmă și menține reguli), nu mai este astăzi decît un segment de istorie depășită, rămasă în amintire." (*M. Frank,* 1983)

Cu pretenția ei absolută în ce privește criteriul sensului, filozofia analitică a devenit suspectă chiar și pentru metafizică.
De acest fel de critică a metafizicii se deosebește radical procedeul neostructuralismului; un procedeu, pe care Derrida îl numește „déconstruction".

„«Deconstrucție» înseamnă: o dărîmare a zidurilor metafizicii occidentale, nu cu intenția de a o distruge, ci de a o reconstrui, din nou și în alt fel (re-construire).
Deconstrucția se aseamănă prin aceasta cu psihoanaliza, care și ea chestionează țelul oricărei vorbiri, ce se «gîndește» de fapt dincolo de «conținuturile sale manifeste»." (*Idem*)

Manfred Frank (născut în 1945). În prezent profesor de filozofie la Tübingen. Încearcă o mediere teoretică între hermeneutică (H.-G. Gadamer) și postmodernism (Foucault, Derrida, Lacan). Lucrări principale: *Das individuelle Allgemeine* (*Generalul individual*) (1977), *Das Sagbare und das Unsagbare* (*Rostitul și nerostitul*) (1980), *Was ist Neostrukturalismus?* (*Ce este neostructuralismul?*) (1983)

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, născut în 1775 la Württemberg. La Institutul din Tübingen s-a împrietenit cu Hölderlin și cu Hegel. Din 1803 a fost profesor la Würzburg, apoi la München. Din 1841 — prelegeri la Berlin; printre auditorii lui s-au numărat Kierkegaard, Bakunin și Engels. Moare în 1854. Lucrări principale: *Sistemul idealismului transcendental, Filozofia revelației.*

Jacques Derrida s-a născut în 1930 în Algeria. Studiază la École Normale Supérieur, unde este profesor de filozofie. Lucrări principale: *Scrierea și diferența* (1972), *Gramatologie* (1974).

Filozofia ca arheologie: Michel Foucault

„Am descoperit însă altceva, o nouă pasiune, o pasiune pentru ideea a ceea ce eu numesc «sistem»... «Eul» este distrus...; dintr-un anumit punct de vedere ne întoarcem așadar în secolul al XVII-lea cu o diferență însă: îl înlocuim pe Dumnezeu nu prin om, ci printr-un mod de gîndire anonim, cunoaștere fără obiect, teorie fără identitate..." (*M. Foucault.* Citat după *R. F. Crone,* 1986)

Foucault așază în centrul muncii sale diagnosticarea modelului social-economic-cultural al anumitor epoci. Intenționează să dezvolte o **„etnologie a culturii"**. Ca fir călăuzitor metodic al cercetărilor sale indică, urmîndu-l pe Nietzsche, genealogia și arheologia.
Sarcina **genealogiei** constă, după Foucault, în

„descoperirea unicității fenomenelor, renunțînd la o finalitate monotonă." (*M. Foucault,* 1978)

Ea trebuie

„să pîndească fenomenele acolo unde acestea sînt așteptate cel mai puțin și unde nu par a avea vreo istorie — în sentimente, în dragoste, în conștiință, în instincte." (*Ibid.*)

Abordarea genealogică necesită o nesfîrșită răbdare și o „exactitate desăvîrșită a cunoștințelor, o multitudine de materiale acumulate"; există apoi iarăși o orientare spre Nietzsche, care descrie rezultatul cercetărilor genealogice ca fiind descoperirea unor „adevăruri mici, insignifiante", ce trebuie „găsite cu ajutorul unor metode riguroase".
Ca fundament al cercetărilor sale genealogice, Foucault folosește o multitudine de documente ale unor autori relativ necunoscuți; ei vor pregăti cîmpul ideologic, ce reprezintă într-o epocă specifică bazele oricărei cunoașteri (grecescul episteme, cunoaștere).
Arheologia înseamnă o aplicare lărgită și adîncită a modelului genealogic: arheologia se ocupă de regulile de formare a unui discurs teoretic — iarăși, în cadrul unui anumit spațiu temporal.

„Am vrut să fac muncă de istoric, arătînd funcționarea concomitentă a acestor discursuri și transformări, care explică schimbările lor vizibile." (*M. Foucault.* Citat după *G. Schiwy.* 1984)

Procedeele arheologice înseamnă o

„specificare a unui nivel, a celui al afirmației arhivei, al determinării și clarificării unui domeniu, legitățile exprimării, pozitivismele, aplicarea de concepte precum cel al regulilor de formare, al derivării arheologice, a istoricului a priori." (*M. Foucault,* 1975)

Analiza diverselor stări de fapt ale civilizației trebuie să înfățișeze complexele de putere ce domină discursul respectiv. „În general este vorba de a defini strategiile de putere." Foucault vede subiectul ca simplă interacțiune a diverselor structuri anonime, care sînt expresie a instituțiilor sociale și culturale ce reprezintă structurile de putere predominante. Prin urmare,

„ceea ce ne pătrunde cel mai adînc, ceea ce este aici înaintea noastră, ceea ce ne menține în timp și spațiu, este tocmai sistemul." (*M. Foucault.* 1978)

Acest sistem anonim funcționează fără subiect — conceptul tradițional al eului este distrus:

„Gîndim în cadrul unui sistem de idei anonim și stringent, anume cel al unei epoci și al unei limbi." (*Idem*)

Înăuntrul acestei științe nu mai poate fi imaginat nici un subiect care să se poată defini ca (subiect) autonom.

„Trebuie să descoperim că la rădăcina a ceea ce cunoaștem și sîntem nu se află adevărul sau ființa, ci exterioritatea hazardului."

Prin aceasta, Foucault continuă discursul început de Nietzsche despre dizolvarea conceptului clasic de subiect:

„Ne sîntem necunoscuți, noi cei ce cunoaștem, noi înșine nouă înșine." (*F. Nietzsche*)

Înțelegem puterea de cutremurare pe care a putut-o avea gîndirea lui Nietzsche (putere pe care o are și pentru noi), atunci cînd a anunțat în forma în-

tîmplării ce avea să vină făgăduiala și amenințarea că, în curînd, omul nu va mai exista.

Subiectul suveran este înlocuit de

„mii de mici subiecte larvare, mii de mici euri dizolvate, mii de pasivități și dezordini." (*G. Deleuze, M. Foucault*, 1977)

Omul ca produs al hazardului, al dispersiei înăuntrul unei structuri date este văzut de filozofiile care (încă) mai pleacă de la cogito ca fiind instanța centrală ca un scandal: Sartre, care pornește de la ideea că omul nu poate fi considerat doar un ansamblu de structuri anonime, se exprima polemic:

„Omul este, în ceea ce privește structurile care îl condiționează, mereu «dincolo de ele», fiindcă mai este și altceva care îi permite să fie ceea ce este. Nu înțeleg, prin urmare, cum de se poate opri cineva la structuri, pentru mine acest lucru este un scandal logic.
Esențialul nu este ceea ce s-a făcut din om, ci ceea ce face el din ceea ce s-a făcut din el." (*J.-P. Sartre.* Citat după *G. Schiwy*, 1984)

Cele mai importante texte ale lui Michel Foucault (*Demență și societate, Arheologia cunoașterii, Sexualitate și adevăr*) nu pot fi, după Roland Barthes, incluse în sfera filozofiei. Este vorba de discursuri ce depășesc anumite limite — filozofia s-a repartizat pe mai multe domenii.

„Astfel, activitățile axiomaticianului, ale lingvistului, ale etnologului, ale istoricului... pot fi forme ale activității filozofice."

Paul Klee, „Drum principal și drumuri secundare"

„Fiecare curent din arta abstractă s-a exprimat într-o manieră proprie, specifică; artiști și grupuri de artiști s-au deosebit în puncte esențiale și totuși pentru curentul artistic din secolul al XX-lea există un numitor comun: fiecare demers fundamental, respectiv cel artistic este privit prin comparație cu fenomenele lingvistice structural-analitice. Așa se explică acea contribuție pe cît de substanțială pe atît de interesantă a artei abstracte, care trece dincolo de simpla estetică și mai ales trece dincolo de problemele de «stil», deoarece a îndepărtat credința naivă de orice asemănare nemijlocită și directă între limbă și realitate, percepție și legile naturii general recunoscute. Această poziție principial analitică în arta modernă este parte a acelui curent cultural cuprinzător denumit «aventura structuralistă»." (*R. F. Crone*, 1986)

Descentrarea subiectului: Jacques Lacan

Teoria psihoanalistului francez Jacques Lacan, considerată, din cauza exprimării complicate, drept „obscură și dificilă", este categoric împotriva oricărei filozofii ce se revendică nemijlocit de la cogito. Orice teorie filozofică ce se caracterizează prin tendința „de a construi o fata morgana metafizică a armoniei universale" reprezintă după Lacan doar o reacție la pierderea, în stadiul de sugar, a securității vieții din pîntecul matern.

„Înainte de naștere fătul și mediul înconjurător sînt legați în mod armonios. Nu există obiecte în această lume." (*J. Lacan*, 1975)

Sugarul, spune Portmann, prin „naștere prematură normalizată", nu are după naștere nici cea mai mică putere de a dispune de trupul său. Caracterul de neajutorare motorie este subliniat și de Freud:

„Organismul uman este la început incapabil să provoace acțiunea specifică. Aceasta are loc cu ajutor din afară; prin descărcare pe calea transformării interioare, un individ cu experiență este făcut atent la starea copilului... Această pantă de descărcare capătă în acest fel cea mai mare funcție secundară a înțelegerii, iar neajutorarea incipientă a omului este izvorul originar al tuturor motivelor morale."

Stadiul insuficienței motorii, denumit de Lacan **stadiul oglinzii** (stade de miroir), este considerat punctul de plecare pentru „șirul de identificări ideale" ce constituie subiectul. Percepția vizuală, mult avansată în evoluție față de trupul fragmentat, face posibilă pentru sugar o identificare imaginară cu imaginea sa în oglindă, care îi sugerează o structură unitară a trupului său. Experiența caracterului unitar al trupului este percepută de sugar ca o trăire generatoare de fericire. Împlinirea stadiului oglinzii înscenează deja seria acelor reprezentări „ale căror structuri rigide vor defini întreaga evoluție mentală a unui subiect"

punînd în mișcare un proces care „culminează în carapacea unei identități înstrăinate".
Această încercare a subiectului de a menține în picioare identificarea născută în stadiul oglinzii are ca urmare faptul că ajunge la o rivalitate continuă cu sine însuși, deoarece vrea să integreze în structura sa toate tendințele eterogene.
Experiența eului în stadiul oglinzii servește acum drept prototip pentru relațiile eului cu celălalt, orice încercare de întîlnire cu un celălalt tinde spre o unitate iluzorie (domeniul imaginarului). Această problematică a fost abordată deja de Nietzsche:

„Pe cei ce se aseamănă mai mult iluzia îi minte mai frumos; căci cea mai dificilă de trecut este prăpastia cea mai îngustă." (F. Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra*)

Orice efort de a stabili o întîlnire (relație) cu alții este sortit eșecului, deoarece celălalt este degradat la o simplă dublură, căci subiectul „nu-l vede pe celălalt ca esență, ci se vede pe sine în celălalt" (*G. W. F. Hegel*). Dacă subiectul află că celălalt se opune acestui efort (dorind și el să-și mențină identitatea specifică), acest opus al eului capătă caracterul a ceva amenințător:

„Sub privirea celuilalt mă trăiesc pe mine însumi ca încremenit în mijlocul lumii." (*J.-P. Sartre*, 1962)

Privirea celuilalt amenință unitatea imaginară a eului conceput în stadiul oglinzii. Se demonstrează că este necesar ca eul să poarte acea luptă dezvoltată de Hegel în **dialectica stăpîn–slugă** (vezi pp. 124 ș.urm.):

„Trebuie: 1. să anulăm cealaltă ființă independentă pentru a deveni conștienți de noi înșine ca ființă; 2. să ne anulăm pe noi în-

Jacques Lacan (1901–1981). Întemeietorul institutului parizian École Freudienne. Opere principale: Scrieri I/II/III.

șine, căci acest celălalt este el însuși ființă." (*J. Lacan,* 1975)

Singura posibilitate de ieșire din acest cerc vicios nesfîrșit de agresiv constă în destrămarea (în sensul de rupere) a relației imaginare într-un al treilea — limba (ordinea simbolică).
Acest simbolic, care funcționează ca lege universală, devine **instanță de mijlocire** între eu și celălalt și reprezintă astfel condiția fundamentală pentru orice comunicare.
Lacan postulează că o dată cu apariția ordinii lingvistice (a simbolicului) s-a stabilit mereu și o distanță față de Dasein. Intenționalitatea vitală trebuie transpusă în limbaj articulat, pentru a se ajunge cel puțin la o saturare parțială. În terminologia lui Lacan acest lucru înseamnă că **satisfacerea instinctului** natural (besoin) se transformă în articularea unei rugăminți sau a unei pretenții (demande). Sugarul care își exprimă necesitățile prin țipete ce se adresează mamei, cere prin aceasta mai mult decît doar hrană ca satisfacere a necesității sale, el pretinde și prezența și dragostea mamei. Cum această pretenție nu poate fi niciodată satisfăcută complet, prezența și dragostea complete nefiind posibile, rămîne o diferență de care se leagă dorința insațiabilă, mereu generatoare de mișcare înainte (désir). Această diferență este percepută în limbă, deoarece cu ea se stabilesc prezența, absența și diferențele lor (cu ajutorul limbii putem transforma în prezent ceva absent, însă doar simbolic). Abținerea copilului se manifestă în cadrul constituit de „ordre simbolique" (ordinea simbolică) ca dorință verbală; în acest fel viața instinctuală este reglată de legi.
Autoritatea simbolicului apare ca instanță de interdicție și „obligă copilul să-și treacă nevoile pe calea găunoasă a semnificantului". Prin procesul de transformare a impulsurilor instinctuale într-o dorință ancorată în ordinea simbolică se naște, ce-i drept, o anumită saturare a satisfacerii (domeniul definit drept cultură); în același timp însă, se naște o **lacună centrală** (le manque à être), o **lipsă în ființă** — deoarece ordinea verbală nu este capabilă să denumească tot ceea ce există în necesitatea organică (besoin). Se naște un **potențial** de dorință (désir), al cărui țel este umplerea lipsei, anularea lacunei. Această dorință se mișcă în forma unui cerc vicios, deoarece necesitățile subiectului nu mai pot fi articulate decît printr-o vorbire simbolică. Subiectul acționează deci pe planul reprezentării, care este mereu precedat de un defect central: „...ceva există doar pe un fundament de absență dat." Această formă a reprezentării nu ia în considerare ceea ce nu poate fi reprezentat dintre necesitățile vitale; dorința omului se îndreaptă spre ceea ce la origine a pierdut, lucru pe care încearcă să-l reconstruiască. Stabilirea eului ca unul autonom trece printr-o cutremurare fundamentală (**subversiune**).

Etica

Etica sau „filozofia practică“ își pune problema justificării modurilor de comportare și acțiune care determină practica vieții umane în domeniul individual și social. De cele mai multe ori, aceste situații aparțin practicii cotidiene concrete, în care devin vizibile **atitudini morale**. Acțiunea umană reprezintă un concept mai restrîns decît cel de „comportament“, care circumscrie orice activitate a unui organism în raport cu mediul său înconjurător. Organismele sînt dotate cu mecanisme de autoreglare. De pildă, spunem că un animal este legat prin instinct de mediul său înconjurător.

Acțiunea umană este un caz special al comportării. Acest lucru devine limpede de îndată ce ne înfățișăm mai multe posibilități de interpretare ale unei acțiuni. Un contract, care este extrem de avantajos pentru unul dintre parteneri, este doar „o bună afacere“ sau ajunge deja la limita „înșelătoriei“?

Acțiunile umane sînt de multe ori echivoce, interpretabile în mai multe feluri. Pot avea „un sens subiectiv“ diferit, pentru a-l cita pe sociologul german Max Weber. În activitatea socială, adică în interacțiunea conștientă, depindem de o înțelegere reciprocă: „La ce se referă partenerul meu de discuție cînd îmi face această propunere?“ — A înțelege înseamnă a reparcurge, din perspectiva partenerului de discuție, motivele unei acțiuni, a te „plasa“ în lumea acestuia.

Prin aceasta se mai spune un lucru. Înțelegerea unei acțiuni trebuie raportată mereu la un context concret. Contextul social, în cadrul căruia se interpretează o acțiune, se numește **situație**. Un contract de exemplu, încheiat, evident, în defavoarea uneia din părți, poate fi înțeles prin intermediul situației celor doi parteneri: unul dintre ei este constrîns de o nevoie, celălalt se folosește de aceasta.

Nu ar fi făcut și oricare altul la fel dacă s-ar fi aflat în locul celui ce s-a folosit de situație? Sau nu ar fi făcut la fel orice om rațional, dacă ar fi fost în locul victimei, deoarece în acea situație de constrîngere nu exista nici o altă posibilitate decît să accepte oferta neavantajoasă?

Etica se află în căutarea răspunsului la întrebarea cum trebuie să acționeze individul în raport cu sine însuși, cu semenii săi și cu lumea din jur. O multitudine de proiecte teoretice tratează problematica unui principiu general valabil, obligatoriu pentru totalitatea lumii vii.

Fericirea ca țel al acțiunii umane

Etica nicomahică a lui Aristotel poate fi considerată primul sistem științific al eticii. Pentru Aristotel, țelul suprem al oricărui efort uman este atingerea stării de **fericire (eudaimonia)**; este ceea ce „se caută mereu în sine, și niciodată de dragul altuia“. Este adevărat însă că năzuința spre fericire există în practică:

„Am afirmat, așadar, că fericirea nu este un simplu habitus, dacă ar fi așa, ea ar putea fi accesibilă chiar și cuiva care și-ar petrece toată viața dormind, ducînd o existență vegetativă. Deci, dacă a vedea în ea un habitus ar fi inacceptabil, fericirea trebuie considerată mai degrabă o activitate... și dintre activități, unele sînt în mod necesar și alese în vederea unor lucruri, altele sînt demne de dorit în sine. este evident că fericirea trebuie situată printre activitățile demne de dorit în sine și nu printre cele alese în vederea altor

lucruri; căci fericirea nu are nevoie de nimic, ea își ajunge sieși.
Dar demne de dorit în sine sînt activitățile prin care nu se urmărește nimic altceva în afară de activitatea însăși." (Aristotel, *Etica nicomahică*)

Aristotel face o distincție riguroasă între **năzuința** spre fericire și simpla **trăire** a unor senzații de plăcere, confuzie făcută de cirenaici. Cel mai important reprezentant al acestora — Aristip — stabilește ca principiu suprem plăcerea: senzația de moment trebuie intensificată pentru propria stare de bine; drept singura virtute este considerată capacitatea de a savura plăcerea.

Aristotel descrie două moduri de viață posibile în care poate apărea eudaimonia:

1. **Existența teoretică**, care caută principiile realității, este considerată modelul suprem; activității contemplative — **contemplației** — i se acordă prioritate:

„Ea este activitatea cea mai elevată, pentru că și intelectul este tot ce avem mai elevat în noi, iar dintre obiectele cognoscibile ale intelectului sînt cele mai înalte. Ea are și continuitatea cea mai mare; căci sîntem capabili să contemplăm mult mai îndelung decît să îndeplinim o acțiune, oricare ar fi ea." (*Idem*)

O evaluare asemănătoare a contemplației poate fi găsită și în *Principia ethica* a lui E. Moore:

„Lucrurile de departe cele mai prețioase pe care le cunoaștem sînt anumite stări emoționale ce se pot descrie sumar ca fiind bucuriile relațiilor umane și savurarea obiectelor frumoase."

2. Existența teoretică necesită, o dată ce circulă în spațiul social al polis-ului (al vieții în general politice) o orientare în activitatea practică; însă în măsura în care teoreticianul

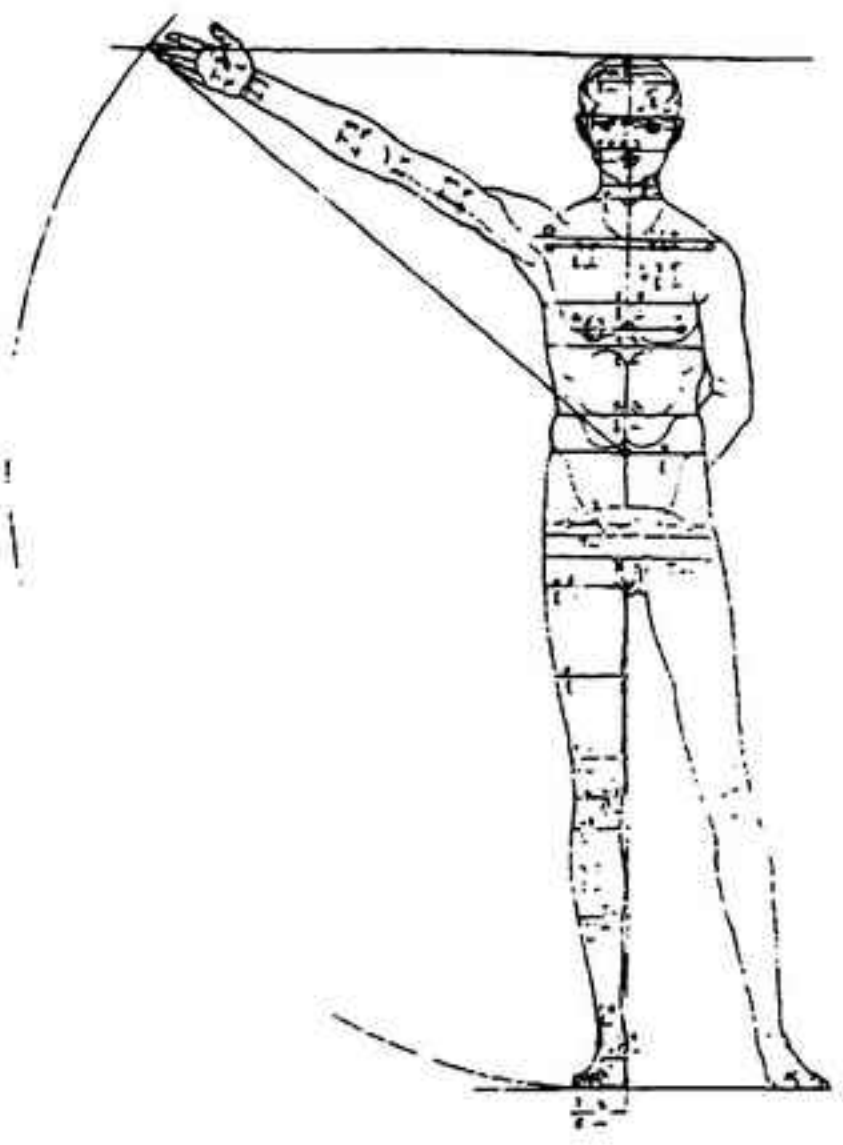
„în calitatea sa de om, care trăiește în societate, dorește să practice virtuțile etice; el va avea deci nevoie de asemenea bunuri, pentru a-și duce viața sa de om." (Aristotel, *Etica nicomahică*)

Aristotel definește în al doilea rînd viața fericită drept aceea „care este în concordanță cu alte virtuți (precum dreptatea, generozitatea, vitejia)". Cultivarea virtuților are ca sarcină să reglementeze, printr-o adevărată educație, comportamentul marcat de pasiuni și afecte.

Pieter Bruegel cel Bătrîn, „Țara trîntorilor"

„Ca un semn distinctiv al deprinderilor trebuie luate în considerație plăcerea și durerea ce însoțesc actele. Astfel, cel ce se abține de la plăcerile senzoriale și găsește în asta bucurie este cumpătat, pe cînd cel ce, abținîndu-se, suferă, este nestăpînit; iar cel ce înfruntă cu bucurie, sau cel puțin fără suferință, pericolele, este curajos, pe cînd cel ce suferă înfruntîndu-le este laș. Căci virtutea etică este legată de plăceri și de dureri; într-adevăr, comitem răul de dragul plăcerii, în schimb, de frica durerii nu săvîrșim binele. De aceea, așa cum spune Platon, să ne formăm încă din primii ani ai copilăriei de așa manieră încît să ne bucurăm și să ne întristăm numai de ceea ce se cuvine; și, într-a-

Albrecht Dürer, „Proporții umane"



devăr, în aceasta constă o educație corectă." (*Idem*)

Aceste virtuți morale sînt definite ca **o medie rațională** (mesotes) între „prea puțin" și „prea mult":

„...exercițiile fizice excesive, ca și cele insuficiente, distrug vigoarea, la fel cum abuzul sau insuficiența de băutură și hrană periclitează sănătatea, pe cînd, bine proporționate, creează, dezvoltă și conservă.
Tot astfel se întîmplă și în ce privește cumpătarea, curajul și celelalte virtuți. Cel care fuge de toate și se teme și nu îndrăznește nimic devine laș, cel ce nu se teme de nimic, ci înfruntă totul, devine îndrăzneț la fel cum și cel ce profită de orice plăcere, neabținîndu-se de la nici una, devine neînfrînat, iar cel ce le evită pe toate, ca un sălbatic, devine insensibil. Așadar, cumpătarea și curajul sînt distruse atît de exces, cît și de insuficiență, pe cînd moderația le salvează." (*Ibidem*)

Conceptul justei măsuri nu poate fi însă valabil pentru domenii ce se desprind de **principiul binelui**:

„Dar nu orice act sau afect implică medietatea: unele conțin chiar în numele lor perversitatea pe care o implică, așa cum sînt bucurie pentru nenorocirea altuia, impudoarea, invidia, sau, în ce privește actele, adulterul, furtul, homicidul. Toate acestea și cele asemănătoare lor sînt blamate pentru că sînt rele în sine și nu pentru excesul sau insuficiența pe care ar comporta-o. În ce le privește, nu poate exista niciodată rectitudine, ci numai eroare; și nu poate fi vorba, în legătură cu asemenea lucruri, de bine sau de rău, în funcție de împrejurări, de pildă față de cine, în ce moment și în ce mod trebuie comis un adulter, ci simplul fapt de a le comite constituie în sine o greșeală.
Același lucru ar fi să pretinzi că, și în ce privește injustiția, lașitatea sau desfrîul, ar exista cale de mijloc, exces și insuficiență." (*Ibidem*)

În practică, se dovedește însă extrem de greu de definit acest mijloc ca măsură a desăvîrșirii.

„Pentru că este extrem de dificil să atingi linia de mijloc, trebuie, ca și în al doilea mod de navigație, cum spune proverbul, să alegem răul cel mai mic; și vom face aceasta cel mai bine urmînd metoda pe care o expunem aici.
Trebuie deci să ne observăm propriile tendințe naturale, căci pe fiecare dintre noi natura l-a înzestrat cu alte înclinații." (*Ibidem*)

Egoismul etic

Conceptul de egoism etic include teoriile care pleacă de la ideea că oamenii, prin natura lor, pe baza alcătuirii lor psihice, acționează doar în interes propriu:

„Egoism poate să însemne că oricine își urmărește, cu necesitate psihologică, doar propriul interes,... poate să însemne că propriul interes este singurul ce trebuie considerat bun." (*B. Russel,* 1952)

Ca mobiluri principale ale acțiunii umane sînt considerate egoismul și tendința de a-i domina pe alții:

„Astfel se află în natura umană trei cauze principale de conflict: în primul rînd, concurența, în al doilea rînd, neîncrederea, în al treilea rînd, dorința de glorie.
Prima face ca oamenii să fie dominați de cîștig, a doua le dă siguranță și a treia este reputație. Primele se folosesc de forță pentru a se înstăpîni asupra altor bărbați, asupra femeilor, copiilor și vitelor acestora, celelalte, pentru a apăra toate acestea, și ultimele pentru fleacuri, precum un cuvînt, un surîs, o părere diferită sau orice alt semn de desconsiderare care se îndreaptă fie direct spre ei, fie constă într-o critică adusă rudelor, prietenilor, poporului, profesiei sau numelui lor." (*Th. Hobbes.* 1965)

Astfel, în stadiul natural, adică în stadiul în care nu s-au dezvoltat încă instituțiile statale, omenirea se află într-o permanentă stare de război, în care „fiecare este dușmanul celuilalt", în care omul este lup pentru om (homo homini lupus).
În *Discurs asupra inegalității dintre oameni* Jean-Jacques Rousseau respinge această interpretare a stării naturale ca „război al tuturor împotriva tuturor". În această lucrare el face o expunere detaliată a tezei sale fundamentale, conform căreia oamenii au putut trăi, „într-o epocă de aur" ca „sălbatici fericiți" fără concurență socială. Abia prin **formarea**, treptat, a **proprietății** s-a ajuns la acea inegalitate fatală, caracteristică societății „civilizate" moderne.

„Primul om care, împrejmuind un teren, s-a încumetat să spună *acesta este al meu* și care a găsit oameni destul de proști ca să-l creadă a fost adevăratul întemeietor al societății civile. De cîte crime, războaie, omo-

ruri, de cîte mizerii și orori ar fi scutit omenirea cel care, scoțînd țărușii sau acoperind și ar fi strigat semenilor săi: «Feriți-vă să-l ascultați pe acest impostor; sînteți pierduți dacă uitați că roadele sînt ale tuturor și că pămîntul nu este al nimănui." (*J. J. Rousseau*, 1958)

„Societatea civilizată" acoperă cu ipocrizie și politețe inegalitățile și diferențele de clasă realmente existente; **dragostea de sine egoistă**, „l'amour propre" devine principiul dominant.
Conceptul de virtute este, de asemenea, suspectat de un motiv egoist:

„Ceea ce considerăm virtute nu este adesea decît un mozaic de diferite acțiuni sau interese, pe care norocul sau îndemînarea noastră se pricep a le potrivi." (*F. de La Rochefoucauld*, 1966)

În acest fel, după Rousseau, rezultă următoarele aspecte pesimiste:

„Oamenii sînt răi; o tristă și necontenită experiență mă scutește de a o mai dovedi. Totuși, omul este bun de la natură, și cred că am demonstrat acest lucru. Ce oare l-a putut deci perverti pînă într-atîta, dacă nu schimbările survenite în alcătuirea lui, progresele pe care le-a făcut, cunoștințele pe care le-a dobîndit? N-aveți decît să admirați oricît poftiți societatea omenească; nu va deveni mai puțin adevărat faptul că ea îi împinge în mod necesar pe oameni să se urască între ei pe măsură ce interesele lor se ciocnesc... și care este poporul care nu se bucură de nenorocirea vecinilor? Astfel, noi ne găsim folosul în paguba semenilor noștri, iar pierderile unuia duc aproape totdeauna la înflorirea altuia." (*J.-J. Rousseau*, 1958)

Primatul datoriei

Împotriva **eudaimonismului**, a **hedonismului** și a **egoismului** etic se îndreaptă cele mai importante scrieri etice ale lui Kant (*Întemeierea metafizicii moravurilor, Critica rațiunii practice*).
Kant distinge între un **eu empiric** (ființa concretă, dotată cu simțuri și trup), și **eul inteligibil** (călăuzit după principiul rațiunii). În timp ce eul empiric este supus facticității pure, eul inteligibil este definit de instanța normativă a **legii morale**, care exprimă mereu un „imperativ". Cerințele care pleacă de la instanța legii morale (imperativele) se află, de multe ori, în opoziție față de potențialul sensibil-trupesc (afecte, dorințe, înclinații, instincte) al eului empiric:

„Omul simte în el însuși o mare forță împotriva tuturor imperativelor datoriei, pe care rațiunea i le prezintă ca fiind atît de demne de respect." (*I. Kant*, 1975)

Omul avînd, prin activitatea rațiunii sale care îl ridică deasupra animalului (căci este „acea ființă al cărei scop natural este rațiunea"), posibilitatea de a avea un caracter, „pe care și-l creează el însuși", este dator

„să se autoperfecționeze în funcție de un scop preluat din el însuși, fapt prin care poate să se transforme pe sine, ca animal dotat cu rațiune (animal rationabile) într-un animal rațional (animal rationale)." (*Idem*)

Această capacitate de a-și indica propriile scopuri raționale ale acțiunii este numită de Kant **voință**; aceasta este putința de „a se determina pe sine însuși în funcție de anumite legi". Dacă această voință este constituită de condițiile lumii sensibile, Kant vorbește de **eteronomie** (determinare din afară), care implică o lipsă de libertate; o voință în schimb poate fi liberă doar atunci cînd se determină pe sine însăși prin rațiune (**autonomie**).
Determinarea voinței prin rațiune necesită acțiune, care urmează, din spirit de datorie, legea morală. Conceptul de datorie beneficiază la Kant de o admirație euforică:

„*Datorie!* nume sublim și mare, tu care nu cuprinzi în tine nimic agreabil, nimic care să includă insinuare, ci reclami supunere, care totuși nici nu amenințî cu nimic care ar trezi în suflet o aversiune naturală și l-ar înspăimînta pentru a pune în mișcare voința, ci numai stabilești o lege care-și găsește prin ea însăși intrare în suflet și care totuși își cîștigă ea însăși, în ciuda voinței, venerație..." (*Idem*)

Jean-Jacques Rousseau (Geneva 1712–Ermenonville 1776). Lucrări principale: *Discurs despre originea și cauzele inegalității dintre oameni* (1754), *Contractul social* (1762), *Emile sau despre educație* (1762).

Legea morală are un caracter general valabil; exprimă un **imperativ** care este independent de înclinații subiective. Doar forma determinată de rațiune a legii morale trebuie să definească acțiunea ca atare; voința **bună**, morala acționează din respect față de lege. Kant formulează o lege generală, **„legea fundamentală a rațiunii practice", imperativul categoric** după care trebuie să se orienteze totalitatea acțiunilor:

„Nu este deci decît un singur imperativ categoric și anume acesta: **acționează numai conform acelei maxime prin care să poți vrea totodată ca ea să devină o lege universală.**

Dacă acum din acest imperativ unic pot fi deduse toate imperativele datoriei ca din principiul lor, atunci, deși lăsăm nesoluționată problema dacă în general ceea ce numim datorie nu e un concept gol, vom putea cel puțin arăta ce gîndim prin acest concept și ce vrea el să spună.

Fiindcă universalitatea legii potrivit căreia se produc efecte constituie ceea ce se numește propriu-zis natură în sensul cel mai general al cuvîntului (în ceea ce privește forma) adică existența lucrurilor, întrucît este determinată de legi universale, imperativul universal al datoriei ar putea fi exprimat și astfel: **acționează ca și cînd maxima acțiunii tale ar trebui să devină, prin voința ta, lege universală a naturii.**

Vom enumera acum cîteva datorii conform clasificării lor obișnuite în datorii față de noi înșine și față de alți oameni, în datorii perfecte și datorii imperfecte.

1. Un om, în urma unei serii de nenorociri care au crescut pînă l-au adus la disperare, simte dezgust de viață, dar este încă atît de mult în posesiunea rațiunii lui încît se poate întreba pe sine dacă nu cumva este împotriva datoriei față de sine însuși de a-și lua viața. El încearcă atunci dacă maxima acțiunii lui poate deveni o lege universală a naturii. Iar maxima lui este: admit, ca principiu, din iubire pentru mine însumi, să-mi scurtez viața, dacă ea, prelungindu-se, mă amenință cu mai multe nenorociri decît îmi promite bucurii. Se mai pune întrebarea dacă acest principiu al iubirii de sine poate deveni o lege universală a naturii. Dar observăm îndată că o natură, a cărei lege ar fi să distrugă viața însăși, în virtutea aceluiași sentiment a cărui menire este de a stimula promovarea ei, s-ar contrazice pe ea însăși și deci nu ar exista ca natură. Prin urmare, este imposibil ca acea maximă să poată avea loc ca lege universală a naturii și, în consecință, ar contrazice cu totul principiul suprem al oricărei datorii.

2. Un altul, forțat de nevoi, se împrumută cu bani. El știe bine că nu-i va putea restitui, dar vede totodată că nu i se va împrumuta nimic dacă nu promite formal să-i achite la un timp hotărît. El înclină să facă o astfel de promisiune; dar mai are destulă conștiință să se întrebe dacă nu este nepermis și contrar datoriei să ieși în acest fel din strîmtoare? Să presupunem că s-ar decide totuși, atunci maxima acțiunii sale s-ar formula astfel: cînd cred a fi la strîmtoare de bani, împrumut bani și promit că-i voi restitui, deși știu foarte bine că acest lucru nu se va întîmpla niciodată. Acest principiu al iubirii de sine sau al folosului personal poate eventual să se împace cu întreaga mea bunăstare viitoare, dar acum se pune întrebarea dacă el este just. Eu convertesc deci exigența iubirii de sine într-o lege universală și formulez întrebarea astfel: cum ar fi atunci cînd maxima mea ar deveni o lege universală? Văd îndată că ea nu poate fi niciodată valabilă ca lege universală a naturii și nu poate fi de acord cu ea însăși, ci trebuie să se contrazică în mod necesar. Căci universalitatea unei legi care ar permite oricui se crede în nevoie să poată promite ce-i trece prin minte, cu intenția de a nu-și ține promisiunea, ar face imposibile promisiunea însăși și scopul ce l-am putea avea cu ea, deoarece nimeni n-ar crede că i s-a promis ceva, ci ar rîde de o astfel de declarație ca de un simulacru zadarnic.

3. Un al treilea găsește în sine un talent care, cu ajutorul unei culturi oarecare, l-ar putea face un om folositor în privințe de tot felul. Dar, văzîndu-se în condiții comode, preferă să se dedea petrecerilor decît să se străduiască cu extinderea și îmbunătățirea fericitelor lui dispoziții naturale. Dar el încă mai întreabă dacă maxima lui de a-și neglija darurile naturale se acordă tot atît de bine cu înclinarea lui spre plăceri, precum și cu ceea ce numim datorie. El vede atunci că desigur o natură tot ar putea subzista avînd o astfel de lege universală, deși omul, (asemenea locuitorilor Mării de sud) ar lăsa să-i ruginească talentul și s-ar gîndi să-și ducă viața numai în trîndăvie, în desfrîu, cu un cuvînt, în plăceri; dar e imposibil ca el să vrea ca această maximă să devină o lege universală a naturii sau să fie pusă ca atare în noi prin instinct natural. Căci ca ființă rațională el vrea în mod necesar ca toate facultățile să se dezvolte în ei, deoarece îi servesc și îi sînt date pentru tot felul de scopuri posibile."

Această lege morală este, pentru Kant, obiectul supremei admirații:

„Două lucruri umplu sufletul cu mereu nouă și crescîndă admirație și venerație, cu cît mai des și mai stăruitor gîndirea se ocupă cu ele: *cerul înstelat deasupra mea și legea morală în mine.* Pe ambele nu am voie să le cercetez și să le presupun numai, ca și cînd ar fi învăluite în întunecimi sau situate în extravagant, în afara orizontului meu; le văd în fața mea și le leg nemijlocit de conștiința existenței mele. Primul începe din locul pe care-l ocup în lumea sensibilă externă și lărgește conexiunea în care mă aflu, în spațiul imens de lumi peste lumi și de sisteme peste sisteme, și pe deasupra în durata ilimitată a mișcărilor lor periodice, a începutului și duratei lor. Al doilea începe de la eul meu invizibil, de la personalitatea mea, și mă reprezintă într-o lume care are o adevărată infinitate, de care numai intelectul își poate da seama, și de care (iar prin ea, în același timp, și cu toate acele lumi vizibile) mă recunosc legat, nu ca în prima, numai contingent, ci în chip universal și necesar. Primul spectacol al unei multitudini nenumărate de lumi îmi distruge oarecum importanța mea de *creatură animală* care, după ce a fost, pentru scurtă vreme (nu se știe cum), înzestrată cu forță vitală, trebuie să restituie planetei (un simplu punct în univers) materia din care a devenit. Al doilea, dimpotrivă, înalță infinit valoarea mea ca aceea a unei inteligențe prin personalitatea mea, în care legea morală îmi revelează o viață independentă de animalitate și chiar de întreaga lume sensibilă, cel puțin atît cît se poate conchide din determinarea conformă scopului pe care această lege o dă existenței mele, determinare care nu este limitată la condițiile și hotarele acestei vieți, ci care merge la infinit." (*Idem*)

Formele universalizării

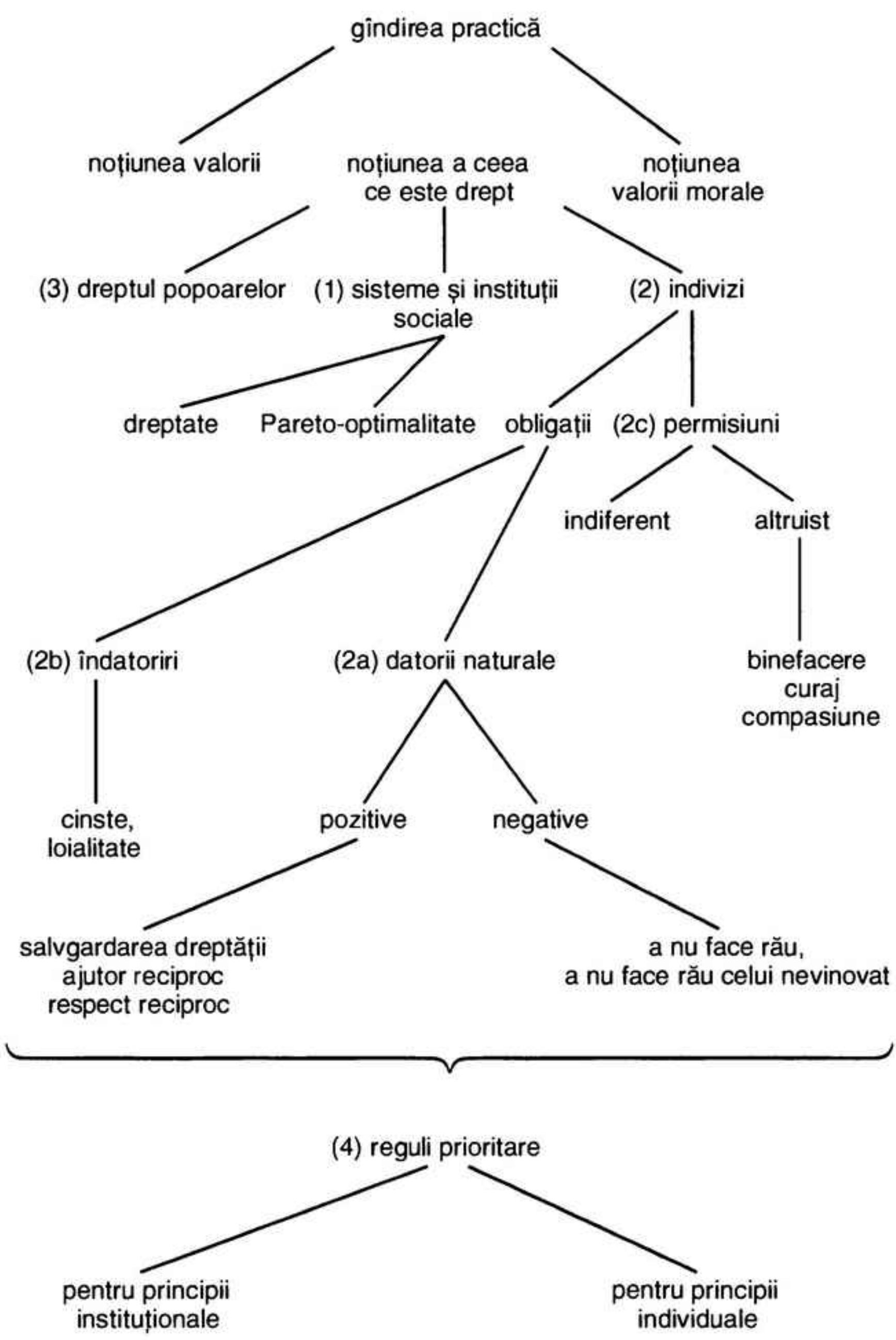
I s-a reproșat **eticii kantiene** că formalismul ei nu ar mai fi practic, și că neluarea în considerare a bunurilor și grupurilor de persoane determinate din punctul de vedere al conținutului, la care să se poată raporta, ar putea să-i limiteze puterea de expresie. Rigurozitatea morală pe care o reprezintă nu ar putea fi aplicată la viața oamenilor, care constă în mare parte din aprecierea bunurilor.

De aici rezultă o perspectivă a considerării principiilor etice care depășește sfera enunțurilor valorice etice. Pînă unde se pot generaliza propoziții etice, deci recomandări, linii directoare, norme ale acțiunii umane? Filozoful englez al moralei, John L. Mackie, vorbește de **patru trepte ale universalizării**: pe prima treaptă facem abstracție de situațiile individuale. Este irelevant cine este adresantul unei norme; ea este valabilă pentru cazuri comparabile. Principiul primei trepte ar putea fi formulat în felul următor: ceva ce este corect pentru tine trebuie să fie corect și pentru mine. Cea mai celebră expresie a universalizării propriului comportament este **„regula de aur"** ce apare în multe filozofii ale moralei și în multe religii (și în Noul Testament): „Orice ai cere să facă alții, fă și tu pentru ei" — și în varianta negativă, devenită proverb: „Ce ție nu-ți piace, altuia nu-i face".

Aceasta nu exclude însă nicidecum posibilitatea ca grupuri întregi de oameni să se abată de la această regulă — ei nu fac parte, de la bun început, dintre cei „cu drept la pretenții". Este însă foarte posibil ca regula de aur să fie mai bine precizată și, în anumite condiții, extinsă la tot ce „poartă chip uman", respectiv poate fi îmbogățită cu alte principii ale universalizării. O îmbogățire ar putea consta în aceea că ne transpunem în rolul altuia pentru a ne întreba dacă am acționa la fel în cazul în care am fi direct implicați. O a treia treaptă ar trebui să ia în considerare preferințe diferite și necesități concurențiale. Acest lucru ar putea duce — fără a se renunța la propria poziție și respectînd perspectivele valorice ale celorlalți — la o **formulă de compromis**.

John Rawls oferă un proiect tipic al unei etici, bazat pe ideea universalizării normelor etice. Rawls dezvoltă o idee fundamentală simplă: regulile unui grup sînt corecte atîta timp cît individul consimte la o legătură, chiar și necunoscînd caracteristica sa, care aprobă sau respinge sistemul. Orice încălcare a normei de grup suscită în același timp întrebarea privind condițiile legăturii — între indivizi, dar și între grupuri.

Rawls înfățișează cu ajutorul unei planșe deciziile de principiu necesare pentru obținerea unei imagini complete a ceea ce este corect.



„Planşa este pur schematică. Nu este alcătuită în aşa fel încît principiile care au legătură cu conceptele menţionate mai jos să fie derivate din cele menţionate mai sus. Arată pur şi simplu ce principii trebuie alese pentru a se ajunge la o imagine completă a ceea ce este corect. Cifrele indică ordinea în care diferitele principii trebuie recunoscute în starea lor originară: mai întîi, cele pentru structura de bază a societăţii, apoi cele pentru indivizi, apoi cele pentru drepturile popoarelor. La sfîrşit se stabilesc regulile prioritare, care, desigur, pot fi stabilite şi anterior, în acest caz însă doar provizoriu." (*J. Rawls,* 1979)

„...Faptul că mai întîi se stabilesc principiile pentru instituții demonstrează caracterul social al virtuții dreptății, legătura ei strînsă cu comportamentul social, constatată atît de des de idealiști. Dacă Bradley spune că individul ar fi o simplă abstracție, acest lucru poate fi înțeles oarecum fără efort, în sensul că datoriile și îndatoririle unui om presupun o imagine morală a instituțiilor, că, adică, instituțiile drepte trebuie definite din punctul de vedere al conținutului înainte să se poată stabili imperative pentru indivizi. Iar acest lucru înseamnă că principiile privind datoriile și îndatoririle trebuie stabilite, în majoritatea cazurilor, după cele privind structura de bază. Pentru a crea o imagine completă a ceea ce este drept, oamenii trebuie să aleagă... și principii pentru fiecare concept principal care coincide cu conceptul a ceea ce este drept. Dintre acestea există, după părerea mea, relativ puține și se află în relații foarte speciale unele față de altele. În afară de principiile pentru instituții trebuie deci să existe și o înțelegere comună a ceea ce înseamnă noțiuni precum corectitudine și fidelitate, respect reciproc și binefacere, care trebuie aplicate tuturor indivizilor, ca și principii pentru comportamentul statelor...

O să mă ocup acum de unul dintre principiile pentru indivizi, acela al corectitudinii. La acesta aș vrea să reduc îndatoririle — spre deosebire de datoriile naturale. Principiul corectitudinii spune că sîntem datori să ne comportăm în funcție de regulile unei instituții dacă sînt îndeplinite două condiții: în primul rînd instituția să fie dreaptă (corectă), adică să corespundă celor două principii ale dreptății; în al doilea rînd, să acceptăm de bună voie avantajele ei sau să ne folosim de posibilitățile pe care le oferă în vederea urmăririi propriilor interese. Ideea de bază este următoarea: atunci cînd mai mulți oameni se unesc după anumite reguli și pentru o colaborare reciproc avantajoasă, fiind astfel nevoiți să-și limiteze libertatea în avantajul tuturor, atunci cei care se supun acestor restricții au dreptul să ceară ca același lucru să fie făcut și de ceilalți care profită de pe urma acestei colaborări. Nu putem, în cadrul unei colaborări, să recoltăm roadele muncii altora fără să contribuim în egală măsură cu o parte corectă. Pentru instituții ale structurii de bază, cele două principii ale dreptății definesc partea corectă. Deci, dacă aceste condiții sînt corecte, fiecare își primește partea ce i se cuvine în cazul în care toți își fac datoria.

Imperativele principiului corectitudinii sînt, prin urmare, definite ca îndatoriri. Toate îndatoririle rezultă din acest principiu. Este important să reținem că principiul corectitudinii este compus din două părți: prima cere ca instituțiile sau obiceiurile respective să fie corecte, cea de-a doua descrie acțiunile benevole necesare. Prima parte oferă condițiile necesare pentru ca aceste acțiuni benevole să creeze îndatoriri. Conform principiului corectitudinii, nu poți fi legat de instituții nedrepte sau cel puțin de cele care depășesc limitele (încă nestabilite) ale nedreptății tolerabile. Mai cu seamă, nu există îndatoriri față de forme de guvernămînt autocratice sau despotice. Lipsește baza necesară pentru îndatoriri în forma unor înțelegeri sau a altor acțiuni, orice formă ar lua acestea. Îndatoririle presupun instituții corecte sau cel puțin îndeajuns de corecte într-o conjunctură dată. Prin urmare, nu putem spune despre dreptate (corectitudine) sau despre teoriile contractuale în general că ar duce la îndatoriri față de o conducere nedreaptă, care obține prin forță obediența sau, prin mijloace mai puțin dure, colaborarea tacită.

Din punctul de vedere al dreptății (corectitudinii), dreptatea este o datorie naturală fundamentală. Ea ne cere să sprijinim instituțiile existente și valabile pentru noi și să le respectăm regulile. Cere, de asemenea, de la noi, să promovăm sisteme de reguli corecte, încă nerealizate, cel puțin în cazul cînd acest lucru ne este posibil fără prea mari dezavantaje. Deci dacă structura de bază a societății este corectă, sau cel puțin atît de corectă pe cît putem pretinde rațional, avînd în vedere conjunctura, atunci fiecare are datoria naturală de a-și juca rolul în cadrul ei. Fiecare este legat de această instituție, independent de actele sale benevole, fie ele exterioare sau interioare." (*J. Rawls*, 1979)

Preluarea cerinței de autonomie

Pentru dezvoltarea **conceptului de dreptate**, învățarea **autonomiei** este de cea mai mare însemnătate. Acest lucru a fost subliniat și de psihologul elvețian Jean Piaget. Piaget distinge două tipuri de morală: o morală a constrîngerii și a **eteronomiei** și o a doua morală a colaborării și a **autonomiei**. Pentru importanța dezvoltării conceptului de dreptate, cel de-al doilea tip de morală este de o deosebită importanță și demn de o analiză mai atentă. Piaget observă că acest tip de morală este mai greu de studiat, căci, în timp ce prima se exprimă prin reguli, fiind astfel inteligibilă prin intermediul întrebărilor, cea de-a doua trebuie căutată mai ales

în mișcările interioare ale conștiinței sau în moduri de comportament social greu de înțeles în discuțiile cu copiii. Piaget încearcă să pătrundă în conștiința copiilor și recunoaște că acest tip de analiză psihologică este mult mai complicat decît cel efectuat prin interogare.

Dacă însă partea afectivă a colaborării și reciprocității se sustrage interogării, ar exista după Piaget totuși o noțiune pe care o consideră ca fiind fără îndoială cea mai rațională dintre noțiunile morale, care pare să rezulte nemijlocit din colaborare și a cărei analiză psihologică ar putea fi făcută fără prea multe dificultăți: **noțiunea de dreptate**!

Să anticipăm deja o concluzie — și anume că sentimentul de dreptate, chiar dacă poate fi întărit prin reguli și prin exemplul practic al adultului, este în bună măsură independent de aceste influențe și nu necesită, pentru dezvoltarea sa, decît respectul reciproc și solidaritatea copiilor. De multe ori conceptele de dreptate și nedreptate se impun conștiinței infantile în ciuda adulților, și nu datorită lor. Spre deosebire de o asemenea regulă provenită din afară și neînțeleasă mult timp de către copil (de exemplu să nu mintă), imperativul dreptății este un fel de condiție imanentă sau lege a echilibrului în cadrul relațiilor sociale.

În cercetările sale, Piaget ajunge la concluzia că în evoluția noțiunii de dreptate la copil trebuie distinse trei perioade (în măsura în care putem vorbi de așa ceva în viața morală).

Prima perioadă, în timpul căreia dreptatea este supusă autorității adultului, se întinde pînă la vîrsta de aproximativ 7–8 ani. Cea de-a doua, care corespunde noțiunii progresive de egalitate, se situează aproximativ între 8 și 11 ani. În sfîrșit, cea de-a treia, în timpul căreia dreptatea bazată pe noțiunea de egalitate este atenuată de considerarea echității, începe la 11–12 ani.

Prima fază: Pe de o parte, nediferențierea noțiunilor de drept și nedrept și a celor de datorie și neascultare pe de alta. Drept este ceea ce corespunde indicațiilor impuse de adult. Autoritatea adultului este hotărîtoare. Este adevărat însă, că dacă, de pildă, adultul nu respectă unele reguli impuse de copil, acesta consideră asemenea proceduri nedrepte. Dacă însă adultul va respecta aceste reguli, tot ce impune el va fi considerat drept.

A doua fază: Autonomie progresivă și primatul egalității asupra autorității. Singurele pedepse considerate ca fiind într-adevăr îndreptățite sînt cele ce rezultă din reciprocitate. Credința în dreptatea imanentă devine tot mai slabă și se tinde spre acțiunea morală în sine, indiferent de pedeapsă.

A treia fază: O nouă atitudine, caracterizată prin sentimentul echității (care este o dezvoltare a ideii de egalitate în direcția relativizării) devine vizibilă. În loc să caute egalitate în identitate, copilul înțelege dreptul egal al indivizilor doar luînd în considerare situația specială a fiecăruia în parte. În domeniul dreptății punitive acest lucru duce la

Francisco Goya

Jean Piaget (1896–1980). Studii de biologie și filozofie. Lucrare principală: *Introducere în epistemologia genetică.*

situația în care nu toți sînt pedepsiți la fel, căutîndu-se pentru unii circumstanțe atenuante. În domeniul dreptății distributive urmarea este că legea nu mai este considerată identică pentru toți, ci se ivește senzația că situațiile personale ale fiecăruia sînt luate în considerare (favorizîndu-i, de exemplu, pe cei mici). Departe de a duce la o favorizare, printr-un asemenea comportament, egalitatea devine mai eficientă decît înainte. Piaget polarizează în domeniul dreptății două tipuri de morală: pe de o parte **morala autorității**, care este morala datoriei și a obedienței; ea duce, în domeniul dreptății, la confundarea a ceea ce este drept cu conținutul legii existente, ca și la recunoașterea ispășirii. Pe de altă parte, **morala respectului reciproc**, care este cea a binelui (spre deosebire de datorie) și a autonomiei; ea duce, în domeniul dreptății, la dezvoltarea egalității, care este noțiunea constitutivă a dreptății distributive și a reciprocității. Solidaritatea între cei egali apare atunci ca origine a totalității noțiunilor morale complementare și interdependente ce caracterizează o atitudine rațională.

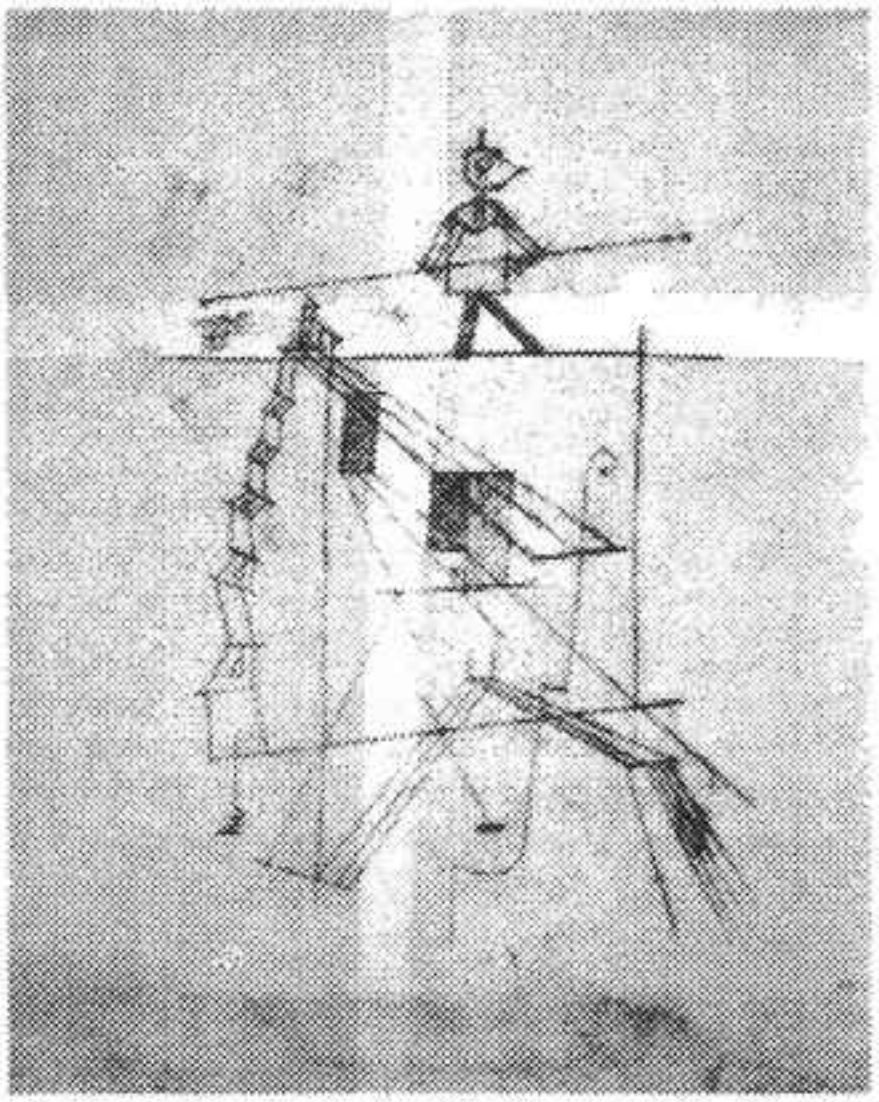
Constituirea identității eului

Psihologul american Erik H. Erikson subliniază importanța trăirii, pe etape, a **„identității eului"**, formarea unor imagini ale sinelui demne de încredere, care, din punct de vedere cultural, pot fi dorite sau nedorite, care, adică, pot avea acces mai mult sau mai puțin la argumentarea etică.

„Am încercat să arăt că valorile eului acumulate în copilărie se varsă în identitatea eului. Sentimentul identității eului este deci încrederea acumulată în faptul că unității și continuității pe care le avem în ochii celorlalți le corespunde o capacitate de a menține o unitate și continuitate interioare (deci, în sensul psihologiei, eul).
Poate că un copil trebuie, în lipsă de altceva mai bun, să se mulțumească cu un sprijin artificial al respectului de sine, însă ceea ce eu numesc identitatea eului sau identitatea cumulativă își trage adevărata forță doar din aprecierea fără rezerve și corectă a realizărilor sale autentice, adică a unui succes important pentru cultura existentă. Dacă, pe de altă parte, un copil simte că cei din jur caută să-l deposedeze radical de toate mijloacele sale de exprimare cu care își poate dezvolta și integra următorul pas al identității eului, el le va apăra cu o forță uimitoare, pe care de obicei o găsim doar la animalele nevoite dintr-o dată să lupte pentru viața lor. Într-adevăr, în jungla socială a existenței umane nu există sentiment de viață lipsit de acest sentiment al identității eului". (*E. H. Erikson*, 1975)

Identitatea eului nu poate fi gîndită neistoric. Ce „șanse de viață" sînt realizate depinde de nivelul pretențiilor unei societăți, care încurajează sau respinge diferite forme ale identității:

„Democrația într-o țară ca America suscită probleme deosebite tocmai prin faptul că pretinde o identitate autofabricată, o identitate care este gata și capabilă să se folosească de șanse neprevăzute și să se adapteze alternanței între boom și baisse, pace și război, mobilitate și stabilitate. Democrația noastră trebuie apoi să ofere tineretului idealuri ce pot fi împărtășite de tineri provenind din cele mai diverse medii, fiind orientate înspre autonomie ca independență și spirit întreprinzător. Aceste promisiuni, pe de altă parte, sînt din ce în ce mai greu de îndeplinit într-un sistem de organizații politice și economice centralizat și tot mai complex, mai ales că acest sistem, atunci cînd este comutat pe război, este nevoit să treacă automat cu vederea identitatea a milioane de oameni și să-i plaseze acolo unde are nevoie de ei. Acest lucru este dur pentru mulți tineri americani, deoarece întreaga lor educație, și prin asta dezvoltarea unei personalități sănătoase, este bazată pe un anumit grad de liberă alegere, pe speranța într-o șansă individuală și pe credința în libera determinare de sine.
Nu vorbim aici doar de mari privilegii și de idealuri mărețe, ci și de necesități psihologice. Din punct de vedere psihologic, o identitate a eului ce se îmbogățește încet dar sigur este singura apărare împotriva anarhiei instinctelor și împotriva autocrației conștiinței, adică a groaznicei severități a conștiinței, care este reziduul interior al subordonării de odinioară a copilului față de părinți. Orice pierdere a sentimentului de identitate îl aruncă pe individ din nou în vechile conflicte ale copilăriei sale, după cum s-a putut constata de exemplu, în cazul nevrozelor celui de-al doilea război mondial, la bărbați și femei care nu au reușit să depășească perturbările carierei profesionale și alte dificultăți determinate de război. Adversarii noștri, du-



Paul Klee

pă cum se pare, știu acest lucru. Modul lor psihologic de a purta război constă în perpetuarea decisivă a condițiilor ce le permit să-i orienteze pe oamenii din cadrul sferei lor de dominație după identitățile simple și totuși fără îndoială eficiente ale luptei de clasă și naționalismului, deoarece ei știu exact că orientarea noastră psihologică și economică înspre libertatea economiei și autodeterminare este încordată la maxim în condițiile unui război rece sau călduț, de lungă durată". (*Idem*)

Deși în acest fel condiția autonomiei personale poate deveni plauzibilă doar ca interacțiune de factori de dezvoltare și personali, Erikson nu abandonează totuși căutarea unei **„formule de identitate"** care să treacă dincolo de interacțiunea identităților personale cu modelele culturale oferite. Erikson găsește deja fundamentată de Freud această gîndire dincolo de limitele psihologiei (metapsihologie):

„Freud a fost întrebat ce ar trebui, după părerea lui, să știe să facă bine un om normal. Cel care întreba aștepta probabil un răspuns complex și «profund». Însă se spune că Freud ar fi răspuns pur și simplu: «Să iubească și să muncească.» Merită să ne gîndim la această formulă simplă; cu cît o facem mai îndelung, cu atît ea devine mai profundă. Deoarece dacă Freud a spus «să iubească» s-a referit atît la emanarea bunătății cît și la dragostea sexuală; și cînd a spus «să iubească și să muncească» s-a referit la o viață profesională care nu îl acaparează pe om total și nu îi atrofiază dreptul și capacitatea de a fi deopotrivă o ființă sexuală și iubitoare". (*Ibidem*)

Formula personală a lui Erikson pentru autonomia personalității, cu care depășește limitele psihologiei și stabilește **„condițiile pentru un discurs lipsit de dominație"** se numește **„integritate"**:

„Numai cel care și-a asumat o dată grija pentru lucruri și oameni, cel care s-a adaptat triumfurilor și dezamăgirilor, pentru a fi nolens volens originea altor ființe umane și creatorul lucrurilor și al ideilor se va bucura de rodul acestor șapte stadii. Nu cunosc alt cuvînt mai bun pentru aceasta decît integritate. În lipsa unei definiții clare aș vrea cel puțin să atrag atenția asupra unora din caracteristicile acestei stări sufletești. Ea înseamnă acceptarea propriului ciclu de viață și a oamenilor care sînt necesari în acest ciclu și care nu pot fi înlocuiți. Înseamnă o alta, o nouă dragoste față de părinți, eliberată de dorința ca ei să fi fost altfel decît erau, și afirmarea faptului că sîntem noi înșine singuri răspunzători pentru viața noastră. Conține un sentiment de camaraderie pentru bărbații și femeile timpurilor și modurilor de viață îndepărtate, care au creat ordini și lucruri și teorii ce au amplificat demnitatea și dragostea umană. Cu toate că un om integru este conștient de relativitatea diferitelor moduri de viață care au conferit un sens strădaniei umane, el este gata să-și apere demnitatea propriului mod de viață împotriva oricăror amenințări fizice și economice. Căci el știe că viața sa individuală s-a născut din coincidența întîmplătoare a unui singur cerc de viață cu un singur segment de istorie; și că pentru el toată integritatea umană trăiește și moare o dată cu acel unic tip de integritate la care participă. Aceasta poate fi o primă încercare de a formula conceptul de integritate, plecînd de la experiența mea în domeniul clinic și antropologic; aici fiecare cititor, fiecare grup de studiu trebuie să continue să dezvolte în cuvintele lor ceea ce eu am început, ezitînd, cu ale mele. Însă mai pot adăuga, din experiența clinică, că lipsa sau pierderea acestei integrări acumulate a eului se manifestă adeseori în disperare și o teamă inconștientă de moarte: acel singur ciclu de viață nu este acceptat ca fiind viață în sine; în disperare se exprimă sentimentul că timpul este scurt, prea scurt pentru încercarea de a începe o viață nouă, de a porni pe alte căi către integritate." (*Ibidem*)

Limbajul eticii

Problemele etice sînt cele referitoare la corectitudinea, oportunitatea și valoarea acțiunilor. Oamenii caută concordanța atunci cînd evaluează acțiunile și deciziile. Această descoperire a diferențierii este deci în căutarea unui **consens**. Se naște problema că ceea ce este corect pentru consensul stabilit de doi oameni nu este neapărat „ultimul adevăr" („Putem pune la vot adevărul?").
Teoria că adevărul este dependent de împăcarea mai multor interese, se numește **teoria consensului adevărului**. (vezi pp. 59 ș.urm.)

Filozoful social Jürgen Habermas a arătat că teoria consensului adevărului, importantă pentru problemele eticii, nu înseamnă nicidecum o argumentare arbitrară:

„Teoria consensului adevărului are pretenția să explice ciudata constrîngere lipsită de constrîngeri a argumentării superioare prin caracteristici formale ale discursului și nu prin ceva ce se află la baza contextului argumentației, precum consistența logică a propozițiilor, sau care intră în argumentație din afară, ca evidența experiențelor. Sfîrșitul unui discurs nu poate fi determinat nici de o constrîngere logică ori empirică, ci prin „forța argumentului superior". Această forță o numim **motivație rațională**." (*J. Habermas*, 1973)

Habermas numește logica discursului o logică pragmatică:

„...ea cercetează caracteristicile formale ale contextelor argumentației." (*Idem*)

Habermas pleacă de la ideea că o argumentație nu poate fi văzută ca un șir de propoziții, ci ca o unitate de acte de vorbire. Apelează aici la **teoria actului vorbirii** a lui Austin și Searle, care văd în **actul vorbirii unitatea de bază a comunicării**. În actul vorbirii însuși se face distincție între nivelul performativ și cel propozițional: **enunțul performativ** exprimă o anumită intenție de comunicare (de exemplu, eu afirm, explic), în timp ce enunțul propozițional indică o relație de dependență (de exemplu, că tu mi-ai împrumutat bicicleta).
Într-un grup de comunicare deci nu este vorba doar de tematică (despre ce se vorbește), ci și de intersubiectivitate (cum se vorbește despre acel lucru).

„Unitățile elementare ale vorbirii sînt constituite de enunțuri performative și dependente cu conținut propozițional, deoarece comunicarea, ca o înțelegere privind obiectele, nu poate apărea decît în condițiile metacomunicării concomitente, și anume a unei înțelegeri pe planul intersubiectivității despre sensul exact pragmatic al comunicării." (*Ibidem*)

Habermas atrage atenția

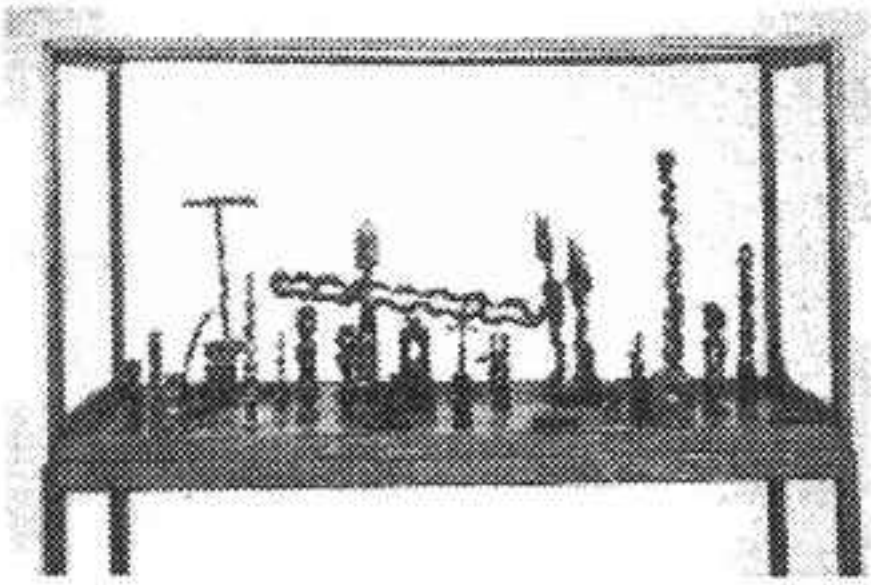
„că forța unui argument de a obține consensul este legată de adecvarea limbajului folosit la justificarea argumentativă..." (*Ibidem*)

În sistemul respectiv al limbajului, noțiunile de bază, cu care sînt descrise diferitele fenomene, sînt deja stabilite.
O dată cu alegerea unui sistem verbal atribuim fenomenul ce necesită explicații, respectiv justificări, unui anumit domeniu de obiecte. Predicatele de bază ale sistemului verbal decid cu ce fel de cauze și motive și cu care categorii de legi și norme poate fi pus în legătură fenomenul descris. Doar ca elemente ale sistemului lor verbal

„afirmațiile și recomandările sînt justificabile. Justificările nu au nimic de a face cu relația dintre propozițiile individuale și cu realitatea, ci mai întîi cu coerența între propozițiile din cadrul unui sistem verbal.
Celălalt aspect este desigur mai important. Sistemul verbal ales decide și asupra claselor de experiență care pot intra ca evidență într-un context de argumentații dat." (*Ibidem*)

Un argument își trage forța generatoare de consens din îndreptățirea de a trece de la o constatare la o teză cu caracter de lege. Acest lucru se explică cu ajutorul **principiului-punte al inducției** (pentru justificarea enunțurilor cu caracter de lege) și a **principiului generalizării** (principiul universalizării)

Jürgen Habermas (născut 1929 la Düsseldorf). Din 1956 colaborator la Institutul de Cercetări Sociale din Frankfurt (cu Horkheimer și Adomo). Habermas s-a ocupat în ultimii ani de elaborarea unei teorii cuprinzătoare a comunicării, *Teoria acțiunii comunicative*.



A. R. Penck

pentru norme etice (din anumite urmări ale îndeplinirii normei se justifică o normă).

O teorie a consensului corectitudinii discursului practic cere ca problemele practice să fie clarificate doar prin consensul tuturor celor implicați sau al celor potențial implicați. Tocmai asta înseamnă **principiul universalizării**: că interesele particulare **pot fi legate, prin compromis, unele de altele** și că tocmai de aceea se pot ridica deasupra normelor general recunoscute.

Oportunitatea unui limbaj etic se determină după stadiul de dezvoltare al unei societăți: numim oportun un limbaj care permite anumitor persoane și grupuri, în condiții date, o autentică interpretare a necesităților lor particulare și mai ales a celor comune și capabile de consens (prin aceasta se înțelege și că un grup este capabil să înțeleagă diferența dintre consens și compromis, să aibă o privire globală asupra capacității sale verbale și să comunice despre propria limbă, să fie deci capabil de „metacomunicare").

Forma de reflecție a acțiunii comunicative trebuie să pună la îndoială normele convenționale ale unei morale și să le verifice, pentru a face posibilă formarea unei **conștiințe morale „postconvenționale"**. Conștiința morală postconvențională trebuie să ducă la o nouă înțelegere a pretențiilor normative de valabilitate; recunoașterea acestora este

„expresia unui acord pe cît posibil liber, obținut prin argumente, între toți cei afectați de o normă.

Dacă ne... imaginăm, într-un experiment al gîndirii, faza adolescenței comasată într-un singur punct temporal critic, în care tînărul adoptă, pentru prima oară și în același timp fără cruțare și pătrunzînd totul, o atitudine ipotetică față de contextul normativ al lumii sale, se vădește natura problemei pe care trebuie să o depășească oricine la trecerea de la planul convențional la cel postconvențional al judecății morale. Dintr-o lovitură, lumea socială cu care ne-am obișnuit naiv recunoscută neproblematic, a relațiilor personale reglate legitim, a fost dezrădăcinată, despuiată de valabilitatea ei naturală.

Dacă tînărul nu poate sau nu vrea să se întoarcă la tradiționalism și la identitatea neproblematică a lumii sale de origine, el trebuie să reconstruiască fundamental ordinile ce se prăbușesc sub privirea ipotetic dezvăluitoare a normativului (sub imperiul pedepsei totalei lipse de orientare). Acestea trebuie recompuse din ruinele tradițiilor devalorizate, considerate doar convenționale și avînd nevoie de justificări, în așa fel încît noua construcție să reziste privirii critice a unui lucid care de acum înainte nu mai poate altfel decît să distingă între norme valabile social, recunoscute factic, și cele demne de a fi recunoscute. Mai întîi, principiile sînt cele după care noua construcție este proiectată, iar normele valabile pot fi create; la sfîrșit nu mai rămîne decît o procedură pentru alegerea motivată rațional între principiile care la rîndul lor necesită o justificare. Măsurată după acțiunea cotidiană morală, schimbarea de atitudine, pe care etica discursului trebuie să o ceară pentru procedura desemnată de ea, și anume trecerea la argumentație, rămîne ceva nenatural — înseamnă o ruptură cu naivitatea unor pretenții de valabilitate care tocmai au fost ridicate, de a căror recunoaștere intersubiectivă depinde practica cotidiană comunicativă. Această lipsă de natural este ca un ecou al acelei catastrofe a dezvoltării care este devalorizarea lumii tradiționale și din punct de vedere istoric — și care a provocat efortul de reconstrucție pe un plan mai înalt." (*Ibidem*)

Pentru ca să poată avea loc o trecere liberă de la un nivel la altul al discursului, trebuie adoptată o **situație verbală ideală**. Aceasta este o situație verbală în care nici un participant nu poate impune celuilalt dacă, ce și cum să se exprime. Toți potențialii participanți la un schimb de opinii trebuie să aibă șansa de a folosi acte verbale comunicative, în așa fel încît să poată oricînd deschide noi discursuri, ducînd înainte conversația prin întrebare și răspuns. Toți participanții trebuie să aibă aceeași șansă de a face afirmații, de a formula

recomandări, justificări, explicații etc., de a-și problematiza pretenția de valabilitate, de a o justifica sau de a o combate, în așa fel încît să nu poată fi formulată o opinie preconcepută asupra unui tabu. Nu este deci vorba de „vorbirea" despre contexte oarecare, ci mult mai mult despre interacțiunea oamenilor dintre care nici unul nu dorește să-l determine pe celălalt prin constrîngere. În cele din urmă, la discurs au acces doar vorbitorii care au ca actanți aceleași șanse să-și exprime atitudinile, sentimentele și intențiile; care de asemenea au aceleași șanse să comande și să se opună, să permită și să interzică...

„Structura de comunicare, prin care se caracterizează situația verbală ideală, exclude distorsionări sistematice și garantează mai cu seamă libertatea dintre acțiune și discurs și, în cadrul discursului, între diferitele lui niveluri." (*Ibidem*)

Teoria concepută universalist, a unei comunicări lipsite de dominație, operează cu o premisă nejustificată a unui **metadiscurs** (discurs supraordonat despre discursuri purtate), adică un „**discurs al raționalității**" ce unifică diferitele jocuri de limbaj (un sistem închis de enunțuri, orientat în exclusivitate după rațiune), ca model demn de a fi urmat.

Pentru filozoful francez Jean-François Lyotard acest „sistem închis" este „găurit" deja de evoluția diferitelor tehnologii; variatele mașini de informație fac ca o discuție lipsită de dominație, aflată pe „același plan" să apară drept iluzorie.

„Nu există în știință nici un metalimbaj general, în care să poată fi transpuse și valorificate toate celelalte. Acest lucru interzice identificarea cu sistemul și, pînă la urmă, teroarea. Prăpastia dintre cei care decid și cei care execută, dacă există în comunitatea oamenilor de știință — și există — face parte din sistemul socio-economic, nu din cel al pragmaticii științifice. Este unul din cele mai mari obstacole în evoluția forței de invenție a formelor de cunoaștere." (*J.-F. Lyotard*, 1986)

„«Teroristă» într-un alt fel ar fi însă și teoria consensului a discursului habermasian: mai întîi, fiindcă stabilește din capul locului regulile universal pragmatice, pe ale căror baze trebuie pornită discuția (despre ele nu se poate discuta); și în al doilea rînd fiindcă impune consensul ca țel al intrării în discuție; însă consensul nu poate fi decît o stare a discuțiilor, nu scopul și sfîrșitul lor." (*M. Frank*, 1983)

Neputința eticii — o consecință a științei postmoderne?

Lyotard trimite la situația complet schimbată a științelor. Cunoașterea științifică din societatea postmodernă (postindustrială), ca **informatica** și **cibernetica**, se bazează pe un limbaj unitar — pe **limbajul mașinilor**, al **codurilor digitale**, care înlătură orice ambivalență sau polivalență.

„În această transformare generală, natura cunoașterii nu rămîne neafectată. Poate să parcurgă și să facă eficiente noile canale doar dacă cunoașterea poate fi tradusă în cantități de informație. Putem, prin urmare, să stabilim prognoza conform căreia tot ce nu este, din cunoașterea transmisă, traductibil în acest fel, va fi neglijat, iar orientarea acestor noi cercetări se va subordona condiției traductibilității unor potențiale rezultate în limbajul mașinilor." (*J.-F. Lyotard*, 1986)

Această axare pe un cod fără echivoc înseamnă

„o puternică exteriorizare a cunoașterii în fața «cunoașterii», indiferent de punctul procesului de cunoaștere în care aceasta s-ar afla... Vechiul principiu, conform căruia dobîndirea cunoașterii este legată indisolubil de perfecționarea spiritului și chiar a persoanei, își pierde din ce în ce mai mult valabilitatea." (*Idem*)

Cunoașterea se subordonează legilor cererii și ofertei.

„Cunoașterea este și va fi creată pentru a fi vîndută, și este și va fi consumată pentru valorificarea sa într-o nouă producție. Încetează de a fi propriul său scop, își pierde «valoarea de întrebuințare»." (*Ibidem*)

Cunoașterea devine astfel **forță de producție** care este probabil „cea mai importantă armă în lupta mondială pentru putere".

„Ne putem gîndi că statele naționale vor lupta în viitor pentru stăpînirea informațiilor așa cum au luptat pentru stăpînirea teritoriilor și cum , apoi, s-au luptat între ele pentru proprietatea și exploatarea materiilor prime și a forței de muncă ieftine. Astfel se va deschide un nou cîmp pentru strategii industriale și comerciale, precum și militare și politice." (*Ibidem*)

Problema responsabilității științei și tehnicii

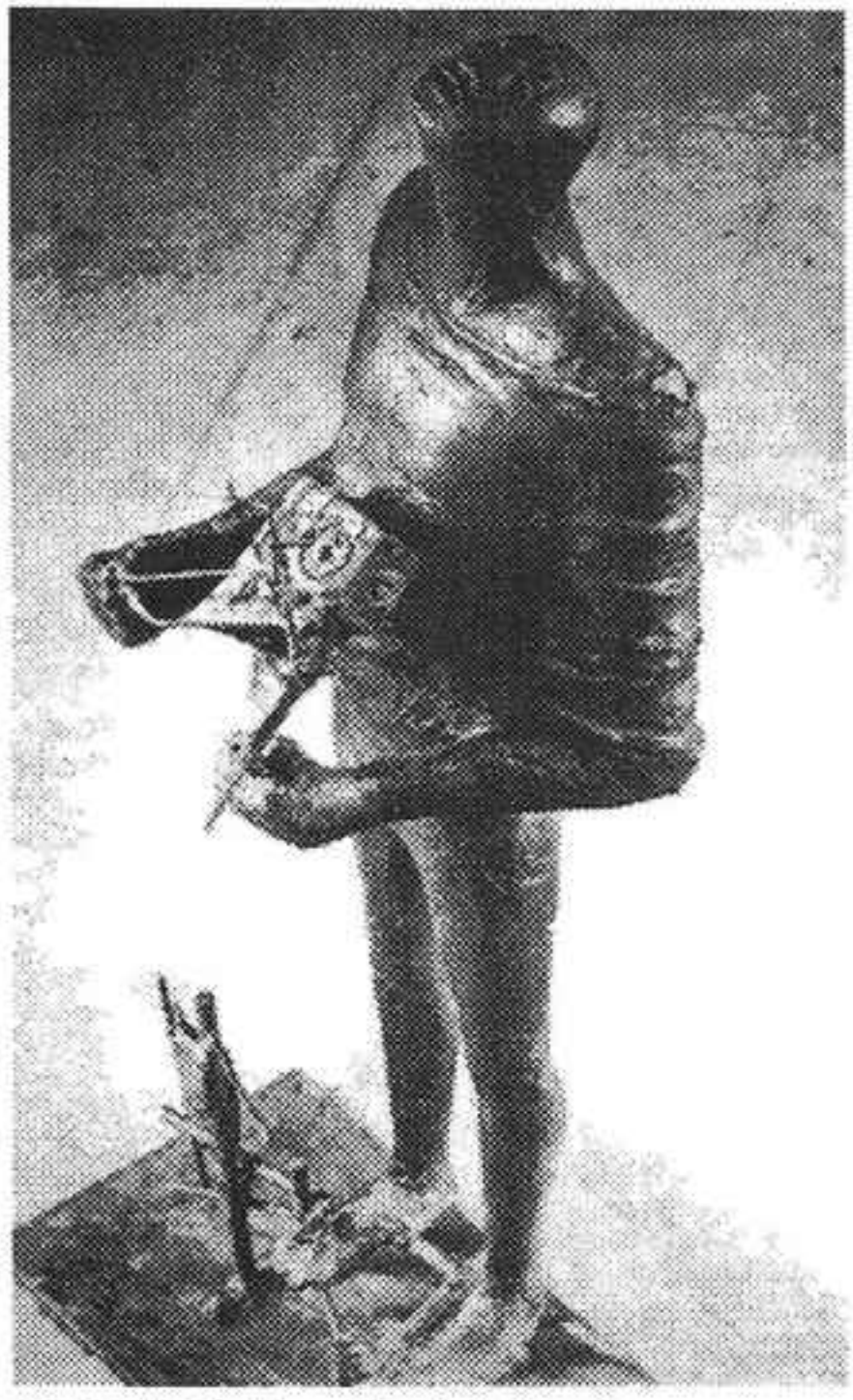
Din această transformare radicală a cunoașterii într-un simplu mijloc de **sporire** strategică **a puterii** rezultă aspecte noi pentru etică.

„Problematica etică privind știința și tehnica se pune astăzi mai acut decît înainte avînd în vedere puterea mai mare a omului de a dispune de mediul neuman, de „natură", dar și noile posibilități de manipulare a vieții, mai cu seamă a vieții umane înseși. Datorită utilizării tehnicii fundamentate științific, posibilitățile de intervenție și de acțiune ale omului au crescut pînă la dimensiuni nebănuite înainte." (*H. Lenk*, 1982)

Tehnica datelor

O etapă deosebit de importantă o reprezintă tehnica datelor.

„Se constată, o dată cu evoluția progresivă a microelectronicii, a organizării de sisteme computerizate și a organizării administrative automatizate, o tendință spre o tehnocrație mereu crescîndă, în care se creează o legătură deosebit de eficientă între birocrație, tehnocrație și electro(no)crație, care anunță de-a dreptul sosirea «fratelui mai mare» tehnotronic ca un semnal de alarmă extrem de realist pentru societățile puternic industrializate.
Dezvoltarea tehnicii de calcul, a tehnicii de date electronice și a prelucrării de informații începe să pună insistent problema unui control generalizat organizatoric-științific-tehnocratic asupra persoanelor, întruchipat în colectarea și combinarea datelor lor personale. Periclitarea sferei private, a «secretului datelor» a dus la problematica juridică a protejării informației de exploatarea comercială și socială a datelor personale — o problematizare caracterizată și printr-o considerabilă importanță morală." (*Ibidem*)



Reginald Butler, „Manipulatorul"

Atacul intens asupra mediului înconjurător

este un caz tipic de subevaluare a sferei de acțiune a deciziilor etice. Omul modern nu este încă apt pentru a înțelege efectele rațiunii sale orientate asupra naturii. Nu este vorba doar de problema cognitivă, și anume că natura are un sistem ecologic propriu în care nu se poate interveni fără a da naștere unor anumite pericole, ci și de o problemă etică: numai o etică ce acceptă conviețuirea oamenilor ca valoare de sine stătătoare poate să înțeleagă „natura" ca un sistem ce se autoreglează, și nu doar ca material pentru autorealizarea omului.

„Efectele mai degrabă indirecte ale științei aplicate și ale tehnicității asupra mediului ambiant social și natural sînt legate de problematica în general cunoscută a poluării mediului prin noxe în atmosferă și mai ales prin pesticide în apă și sol. Există și aici con-

flicte de valori nu doar juridice ci și etice — căci pesticidele trebuiau și trebuie, ca și produsele industriale care duc la poluarea mediului, să slujească bunăstării generale a omului. (Să ne gîndim la faptul că de la limitarea riguroasă a utilizării DDT-ului au sporit, pe plan mondial, cazurile de malarie — se pare că nu numai deoarece țînțarul purtător al virusului a devenit mai rezistent față de pesticide, dar și din acest motiv.)
Problemele, mai ales ale poluării atmosferei (dar și cele provocate de poluarea apei) — este suficient să ne gîndim la «ploaia acidă» a cărei cauză este industria — conduc la constatarea că unele efecte datorate deșeurilor industriale, gazelor toxice din instalațiile de ardere și gazelor de eșapament, sau măsurilor farmacologice ori altor efecte secundare, nu pot fi limitate în anumite situații așa cum ar trebui (depuneri radioactive, DDT în lanțul de nutriție al peștilor și oamenilor, poluarea aerului prin depășirea combinată a unor valori de emisie etc.). Problema responsabilității în evaluarea acestor situații se pune în sens nu doar juridic, ci și etic — mai ales cînd este vorba de măsuri luate în vederea îmbunătățirii situației alimentare și a nivelului de viață. Nu întotdeauna se poate invoca principiul vinovăției, deoarece, în unele cazuri, abia efectele sinergice care se cumulează din efecte diverse (de pildă la cumularea de DDT. la cumulări de radioactivitate și la pericolul de poluare a aerului cu diferite substanțe pe bază de dioxid de sulf și oxizi de azot etc.) depășesc limita de toxicitate. În cazul unui asemenea efect dăunător sinergic nu se poate proceda bineînțeles la o atribuire individuală a vinovățiilor. Aceasta datorită și cumulării și unei relative imposibilități de control." (*Ibidem*)

Viziunea îngustă, orientată spre un scop a omului, care „are obiceiul să schimbe mai degrabă mediul său înconjurător decît să se schimbe pe sine" (*G. Bateson*) trebuie corectată.

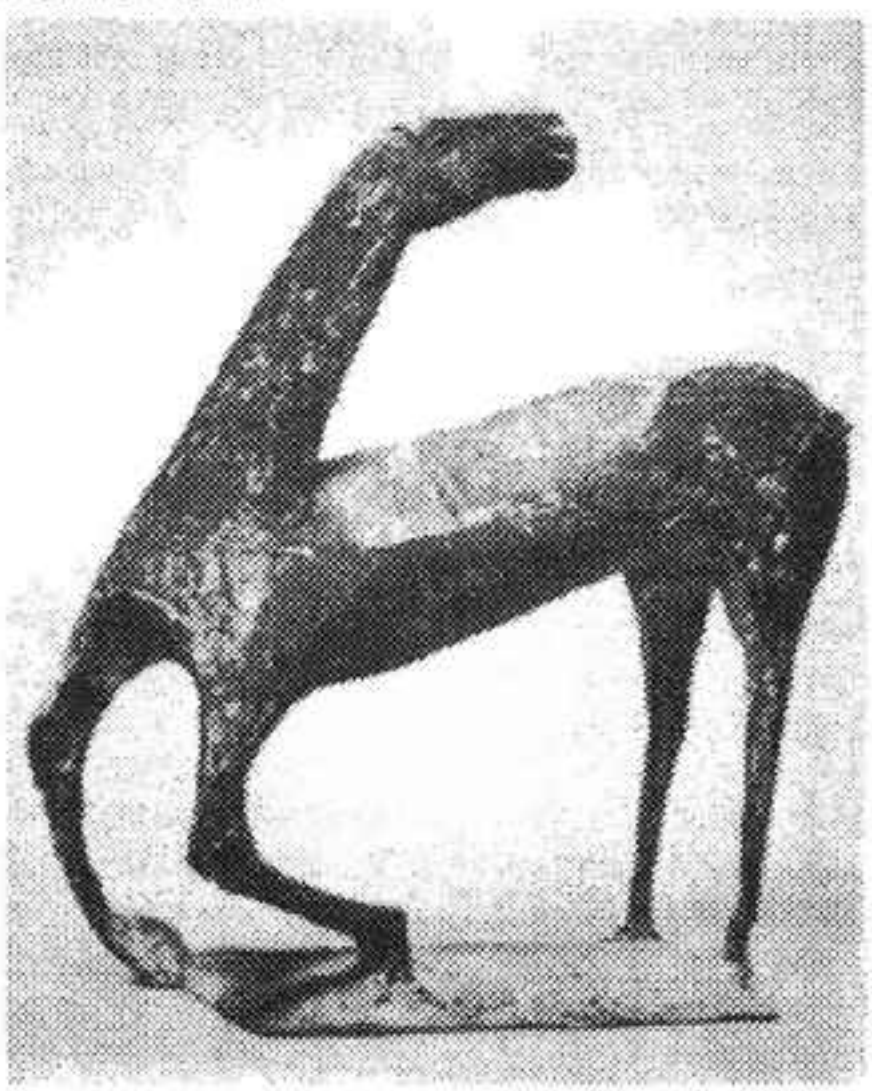
„Omul, acest transformator de excepție al mediului său înconjurător, creează, concomitent cu orașele sale. ecosisteme doar pentru o specie, însă el face încă un pas mai departe, amenajînd un mediu special pentru simbionții săi. Aceștia devin în egală măsură ecosisteme pentru o singură specie: cîmpuri de cereale, culturi de bacterii. crescătorii de păsări, colonii de cobai pentru laboratoare și altele.
În plus, raportul de forțe dintre conștiința creatoare de scop și mediu s-a schimbat rapid în ultima sută de ani, iar dimensiunea acestei schimbări bineînțeles că se va amplifica în următorii ani o dată cu evoluția tehnologică. Omul conștient. ca unul ce-și transformă mediul, este acum pe deplin capabil să se distrugă pe sine și să-și distrugă mediul — și toate astea cu cele mai bune intenții." (*G. Bateson,* 1980)

Bateson speră în **autocritica** omului, în înțelepciunea sa de a se așeza pe sine față în față cu natura ca obiect al autorealizării sale.
La fel cum Martin Buber distinge între relația eu–tu și relația eu--obiect între oameni, este necesar să gîndim relația cibernetică complexă între societăți ca relație între ființe vii; deci se recomandă să ne gîndim la o relație eu–tu între societate și sistemul ecologic.

Ingineria genetică

Ingineria genetică se ocupă cu analiza construcției sistemelor materialului genetic uman pentru a putea interveni, cînd este cazul, în vederea operării unor schimbări. Succesele științifice progresive din cercetarea **codului genetic** creează impresia că va fi posibilă transformarea materialului genetic uman, din diferite motive.
Ca domeniu de aplicație al analizei genetice se indică diagnoza unor boli ereditare și diagnosticarea precoce a unor boli. Apar însă probleme în cazul unei posibile folosiri a testelor genetice ca mijloc al **controlului social** sau pentru

Marino Marini



Marino Marini

„Statuile mele ecvestre exprimă teama provocată de evenimentele epocii mele. În fiecare nouă statuie calul este tot mai nărăvaș, mai greu de stăpînit. Călăreții sînt întotdeauna slabi, și-au pierdut forța de odinioară; catastrofele ce se abat asupra lor sînt asemănătoare celor care au distrus Pompeiul și Sodoma. Încerc să simbolizez prăbușirea printr-un mit, acela al omului eroic, victorios. Lucrările mele nu exprimă, consider eu, eroicul, ci tragicul." (*M. Marini*)

o posibilă **selecție genetică**, întreprinse la cererea persoanelor private sau a instituțiilor de stat.

„Nu numai că omul este amenințat să devină «obiect» al științelor experimentale sau chiar al tehnicii, aflîndu-se potențial în puterea manipulării genetice, însă este deja, în multe privințe, nu numai colectiv ci și individual, ținta unor diferite influențări, denumite deseori critic «manipulare». Dintre acestea nu fac parte numai influențările farmacologice îndreptate către sugestionarea maselor prin tranchilizante, respectiv efecte secundare ci și (deocamdată doar în decorul de groază al experimentelor efectuate asupra primatelor) operații stereotactice și manipulări electrice directe ale trăirilor conștiente afective și cerebrale prin electrozi implantați nemijlocit în creier și care stimulează diferite zone ale creierului. Serioase probleme etice apar și aici datorită metodelor de control ca și de autocontrol bazat sau sprijinit de știință." (*H. Lenk*, 1982)

Tehnica de clonare

„Un alt exemplu se referă la ființele care ar putea fi produse în mod artificial, clonele. Stadiul actual al bioingineriei face posibilă intervenția pe lanțurile codului genetic ARN în așa fel încît este posibilă manipularea fecundării și a evoluției embrionului. În acest moment, sînt vizate următoarele operații:

— o manipularea genetică sistematică a lanțurilor ARN, în așa fel încît să se obțină o definiție optimă a genotipului, din punct de vedere fizic, fiziologic și poate chiar al intelectului și memoriei,
— o fecundare partenogenetică, care ar permite dublarea la infinit a modelului inițial, în situația în care astăzi manipulările genetice permit utilizarea uterelor altor femele fără să fie periclitată duplicarea identică.

Vechiul vis al clonării, de a produce o multitudine de dubluri exacte ale propriei ființe, pare încă imposibil: cu toate acestea, el apare într-un fel ciudat ca o posibilitate actualizabilă în linia de evoluție rapidă a bioingineriei. Mișcarea ilustrată de acest exemplu converge cu cea pe care am efectuat-o înainte în privința inimii. Care este statutul existențial al unei ființe clonate? După origine, este un produs tehnic: rezultat al unei manipulări de laborator, care este de neînțeles în afara logicii științelor naturii și a tehnicii. Istoria sa, «paleontologia» sa, se amestecă cu istoria științei și tehnicii. Pe de altă parte însă, structura sa, evoluția și viața sa organică (și de ce nu și spirituală) s-ar confunda cu cea a oamenilor. Și acolo se profilează încetul cu încetul o linie filogenetică a unor ființe intermediare deasupra haosului lumii nou-născute: așa cum primele ființe au apărut din haosul primordial, apar acum clonele și oamenii nou creați și dansează, diformi încă, deasupra mării de mașini și de trupuri, anunțînd venirea noilor trupuri, a noilor oameni și a noilor mașini." (*M. Thibon-Cornillot*, 1982)

Continua extindere a cunoașterii genetice în privința previzibilității vieții pune problema criteriilor după care trebuie efectuată cercetarea și utilizarea cunoștințelor genetice.

„Poate omul să poarte răspunderea, are dreptul să transforme artificial altă viață, altă specie și pe sine însuși prin procedee eugenice — fie și cu intenții bune? În fața posibilităților farmacologico-tehnice ce se deschid aici, problematica eugeniei social-politice a celui de-al treilea Reich pare chiar inofensivă." (*H. Lenk*, 1982)

Tehnocrația – megamașina

„Tehnocrația ca dominație organizată tehnic, ca dominație a constrîngerii și stăpînirii de către aparat, ca determinare totală a tuturor fenomenelor și proceselor sociale din punctul de vedere al performanței optime și al capacității de funcționare, ca înlocuire a deciziei politice printr-o suprastructură industrială funcțională a tehnicii, economiei și științei aplicate (Gehlen) și ca funcționare a unui aparat mînuit de experți tehnici (a unei uriașe mașini statale sau sociale, «mînuite riguros» în «statul tehnic» [*Schelsky*]) în locul unei societăți politice, a fost discutată în repetate rînduri și are desigur și o însemnătate deloc neglijabilă pentru etica politică — cel puțin ca tip ideal extrem al unei societăți complet tehnocratizate." (*H. Lenk*, 1982)

Această reducere radicală a acțiunii umane la un aspect pur funcțional este, după părerea **„teoriei critice"** (*Horkheimer, Adorno, Marcuse*), un rezultat al determinării pragmatice a rațiunii ca **acțiune rațional călăuzită după un scop**, condusă după principiul efectivității:

„Rațiunea este întru totul angrenată în procesul social. Valoarea ei operativă, rolul ei în dominarea omului și a naturii au devenit singurul criteriu." (*M. Horkheimer*)

Limitarea rațiunii la starea de instrument pentru cea mai bună operaționalizare posibilă se orientează după acea convenție socială care funcționează ca suprastructură pe fundamentul sistemului economic al capitalismului tîrziu. Ideologiei societății industriale influențate de pragmatism i se pare deosebit de important că gîndirea științifică-teoretică se poate determina după **criterii ale productivității**:

„Conceptele au devenit mijloace docile, raționalizate, capabile să economisească munca. Este ca și cum gîndirea însăși a fost redusă la nivelul proceselor industriale, supusă unui plan exact — pe scurt, transformată într-o componentă fixă a producției.

Dependența omului de natură în ziua de astăzi nu mai poate fi desprinsă de progresul social. Creșterea producției economice, care pe de o parte creează premisele pentru o lume mai dreaptă, conferă, pe de altă parte, aparatului tehnic și grupului care îl mînuiește o superioritate disproporționată față de restul populației. Individul este complet anihilat de puterile economice, acestea ducînd dominarea naturii de către societate pe culmi niciodată bănuite. În timp ce individul dispare în fața aparatului pe care îl mînuiește, este servit de acesta mai bine decît oricînd înainte. În starea nedreaptă crește neputința și docilitatea maselor o dată cu masa de bunuri ce i-a fost repartizată. Creșterea standardului de viață, remarcabil din punct de vedere material, dar mizer din punct de vedere social, al celui de jos se reflectă în răspîndirea iluzorie a spiritului. Adevărata sa intenție este negarea obiectualizării. El este nevoit să se dizolve acolo unde a fost fixat ca bun cultural și înmînat în scopuri de consum. Torentul de informații precise și a amuzamentului strălucitor îl distrează pe om, dar îl și prostește în același timp." (*M. Horkheimer*, 1967)

Cursa permanentă pentru creșterea productivității influențează și determină decisiv viața socială și individuală:

„Reflectă presiunea unui sistem economic care nu permite nici un respiro și nici o evadare... Masa subiecților trebuie să se adapteze total: subiectul trebuie, ca să zicem așa, să-și folosească toate energiile de care dispune pentru a fi, în sensul definiției pragmatice, «în mișcarea lucrurilor și pentru a face parte din ea»." (*Idem*)

„Domeniul privat este marcat de o stranie animație, ce poartă toate caracteristicile comercialului, fără să se facă vreun comerț cu ceva." (*Th. W. Adorno*, 1983)

Organizarea sistemului economic supune și raporturile interumane **relației mijloc–scop;** capacitatea de a stabili spontan contacte se pierde; comportamentul uman capătă un caracter previzibil:

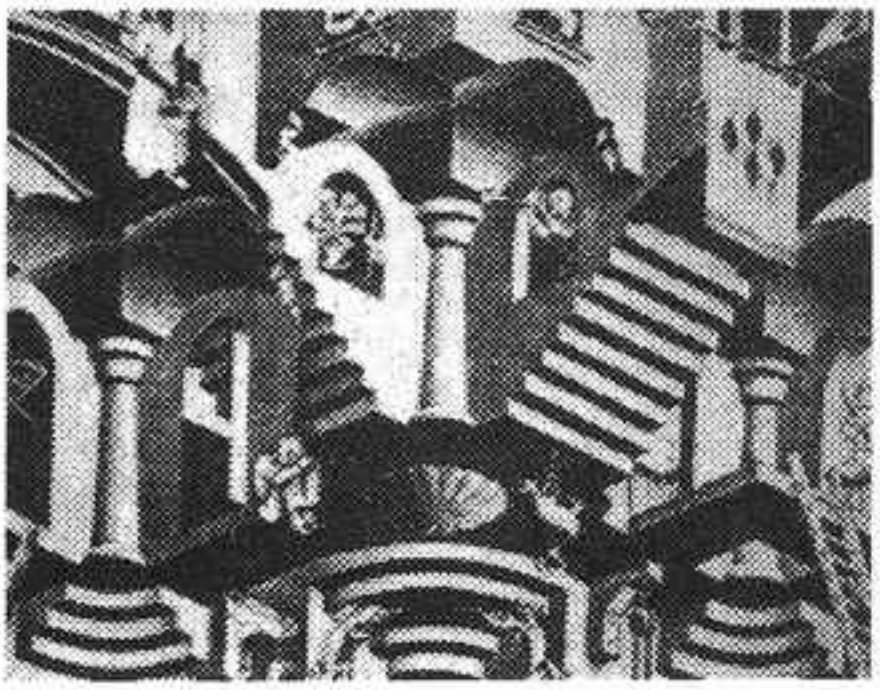
„Cei speriați, de la șomeri pînă la personalități... își închipuie că numai prin adaptare, prin zel, prin a sta la dispoziție, prin tertipuri și înșelătorie se pot recomanda executivului[1] imaginat drept omniprezent, prin calități de comerciant, și în curînd nu mai există relație care să nu vizeze relații, nici un impuls care să nu fie cenzurat în prealabil pentru a nu devia de la normă." (*Ibidem*)

Oamenii sînt tratați — prin analogie cu mărfurile — ca obiecte:

„Oamenii se recunosc în mărfurile de care dispun, își găsesc sufletul în mașină, în combina Hi-Fi, în ustensilele de bucătărie."

---

[1] executiv — corpul administrativ de conducere al unei firme, companii, întreprinderi; post bine situat în acest corp sau în alte ierarhii profesionale. (*N.t.*)



M. C. Escher, „Concav — convex"

„Prin nenumăratele agenții ale producției de masă și ale culturii ei, modurile de comportament normate sînt imprimate individului drept singurele naturale, decente, raționale. Individul se autodeterminã doar ca lucru, ca element statistic, ca success or failure[1]. Etalonul sãu este automenținerea, adaptarea reușitã sau nereușitã la obiectivitatea funcției sale și la modelele care i-au fost stabilite. Orice altceva, idee și criminalitate, face experiența forței colectivului, vigilent din școalã pînã la sindicat." (*H. Marcuse,* 1970).

Procesul denumit **reificare** este acceptat, de regulă, de către individ ca **facticitate normativă**. Acceptarea „unei forme pure de aservire: de a exista ca lucru, și de a nu-și resimți starea de obiect" (*H. Marcuse*) este prezentată ca un proces al unei „confuzii și răsturnări generale" (*K. Marx*); Adomo vorbește de un **„context de iluzionare"** universal, care a constituit conștiința societății capitalismului tîrziu.
Tehnocrația (uriașa mașinã statalã sau megamașina) necesitã un anumit tip de om: **„omul organizării"**, după cum este denumit de sociologul american Lewis Mumford. În textul ce urmează, Mumford descrie constituirea acestui „om al organizării":

„Nici megamașina antică, nici cea modernă, oricît de automate și de gresate ar fi mecanismele lor, nu ar fi putut lua naștere fără activitatea conștientă de inovator a omului; și cele mai multe atribute ale acestui uriaș organism colectiv erau la început întruchipate într-o străveche figură arhetipală: în omul organizării. De la cea mai primitivă expresie a conformității tribale pînă la suprema autoritate politică, sistemul însuși este o extensie a omului organizării — el este în același timp creator și creație, cauză și victimă a megamașinii.
Este inutil să ne mai întrebăm dacă mai întîi a apărut mașina de muncă sau mașina de război, dacă structura generală a tutelării a fost elaboratã mai întîi de preot, de birocrat sau de soldat — nu există date sigure pentru răspunsul la aceste întrebări. Trebuie să începem cu descrierea omului organizării în acel punct unde el devine vizibil datorită documentelor și a dovezilor simbolice. Deoarece primele date concrete, după peșterile paleoliticului, sînt registre de templu, care consemnează primirea și predarea de cereale, este probabil ca ordinea strictă care caracteriza birocrația din acea fază să-și aibă originea în ritualurile templului; căci acest tip de ordine este ireconciliabil cu aventurile periculoase ale vînătorii sau cu întorsăturile imprevizibile ale războiului. Însă și în privința acestuia există însemnări surprinzător de timpurii cu cifre precise privind prizonierii de război, vitele rechiziționate și prada de război. Deja pe această treaptă timpurie omul organizării este de recunoscut datorită preocupării sale de contabilitate cantitativă.
În procesele de mai tîrziu ale organizării și mecanizării trebuie văzută capacitatea înnăscută și adînc ancorată în organismul uman — întîlnită și la multe alte specii — de a ritualiza comportamentul și de a găsi satisfacție într-o ordine repetitivă care creează legătura omului cu ritmurile organice și fenomenele cosmice.
Această masă originară de acțiuni repetitive, standardizate, care s-au desprins progresiv de alte funcții organice și spirituale pare să fie leagănul omului organizării. Sau, dimpotrivă, dacă scădem organele și funcțiile corpului uman și ceea ce a fost achiziționat istoric — arta și cultura — nu mai rămîn decît scheletul uman și forța musculară, vitale pentru vertebrat, luate singure însă, lipsite de funcție și de importanță.
Epoca noastră a regăsit această ființă ideală ca robot; însă ca parte vizibilă a organismului uman și ca aspect integral și vital al oricărei culturi, organizarea însăși a fost mereu prezentă. Tocmai fiindcă ordinea mecanică poate fi urmărită pînă la aceste începuturi originare și fiindcă mecanizarea a jucat mereu un rol în evoluția umană, putem înțelege astăzi ce pericol reprezintă izolarea omului organizării ca personalitate de sine stătătoare, desprins de spațiul vital natural și de factorii culturali, cu limitele și inhibițiile lor, care garantează un caracter întru totul uman.
Omul organizării poate fi definit, pe scurt, drept acea parte a personalității umane ale cărei posibilități de evoluție și creștere în continuare au fost sufocate, pentru a contro-

[1] success or failure (engl.) — succes sau ratare în plan profesional. (*N.t.*)

la energiile parțiale rămase și a le integra într-un sistem colectiv ordonat. Omul organizării este veriga de legătură între tipul antic și cel modern al megamașinii; poate că acesta este motivul pentru care funcționarii specializați, pătura de sclavi, soldați și supuși ce-i sprijină — pe scurt — stăpînii și cei stăpîniți — s-au schimbat atît de puțin în ultimii 5 000 de ani.

Ca oricare alt tip cultural, omul organizării este un artefact uman, cu toate că materia din care este plămădit face parte din sistemul naturii organice. Din punct de vedere istoric este un anacronism să înfățișăm omul organizării ca fiind un produs al epocii moderne sau doar un produs al unei tehnologii dezvoltate: el este mai degrabă un tip ideal extrem de primitiv, care a fost decupat din posibilitățile de dezvoltare mult mai bogate ale organismului viu, căruia i-au fost îndepărtate sau îmbălsămate și dezhidratate majoritatea organelor vitale, iar creierul atrofiat pentru a face față cerințelor megamașinii. (Porecla astăzi curentă pentru un om redus în acest fel — cap sec — este cumplită prin siguranța cu care își nimerește ținta.)

Însușirile caracteristice ale omului organizării corespund în mare parte mașinii pe care o mînuiește; din acest motiv el întărește acea parte a personalității sale care a fost proiectată în utilaje mecanice partea lui aceste proiecte eliminînd toate funcțiile organice sau umane neconforme. Fiecare unitate umană poartă amprenta regularității mecanice: să urmeze programul, să asculte indicațiile, să dea mai departe jolly jokerul, să nu se ocupe personal de problemele altora. să nu reacționeze decît la ceea ce este în imediata lui apropiere, pe propriul birou ca să zicem așa, și să nu dea dovadă de considerație umană, oricît de vitală ar fi ea: să nu pună niciodată la îndoială sensul unei indicații sau să pună întrebări asupra scopului ei final; să îndeplinească orice ordin indiferent de cît de lipsit de sens poate să pară. să nu emită nici o judecată asupra valorii și relevanței muncii pe care trebuie să o facă și, în sfîrșit, să elimine sentimentele, emoțiile sau scrupulele morale care ar putea îngreuna procesul muncii — acestea sînt sarcinile standard ale birocratului; sînt și condițiile în care înflorește omul organizării, practic un automat în cadrul unui sistem automat colectiv. Modelul omului organizării este mașina. Și cu cît mecanismul devine mai desăvîrșit, cu atît mai mic și mai lipsit de importanță devine restul de viață necesară pentru a continua procesul." (*L. Mumford*, 1974)

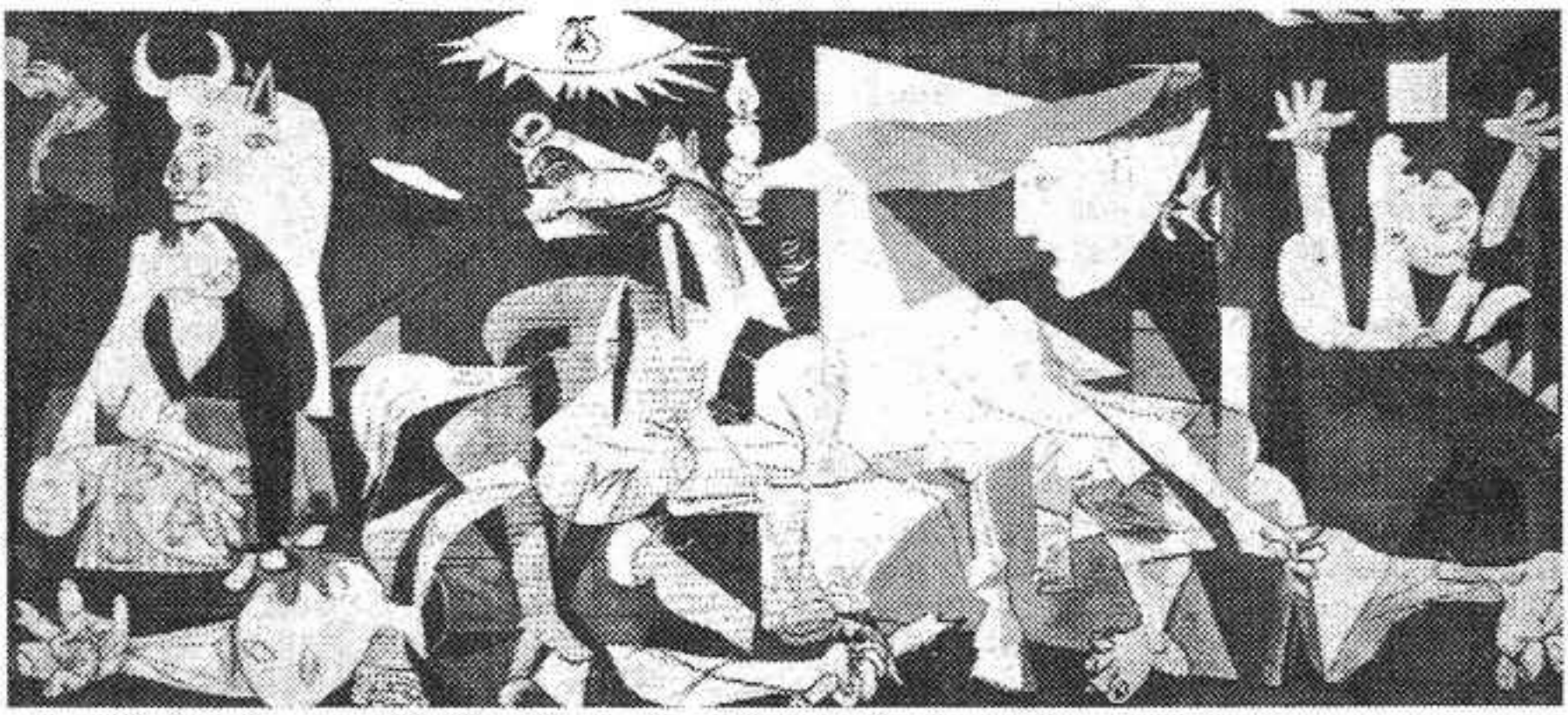
„Apocalypse Now?"

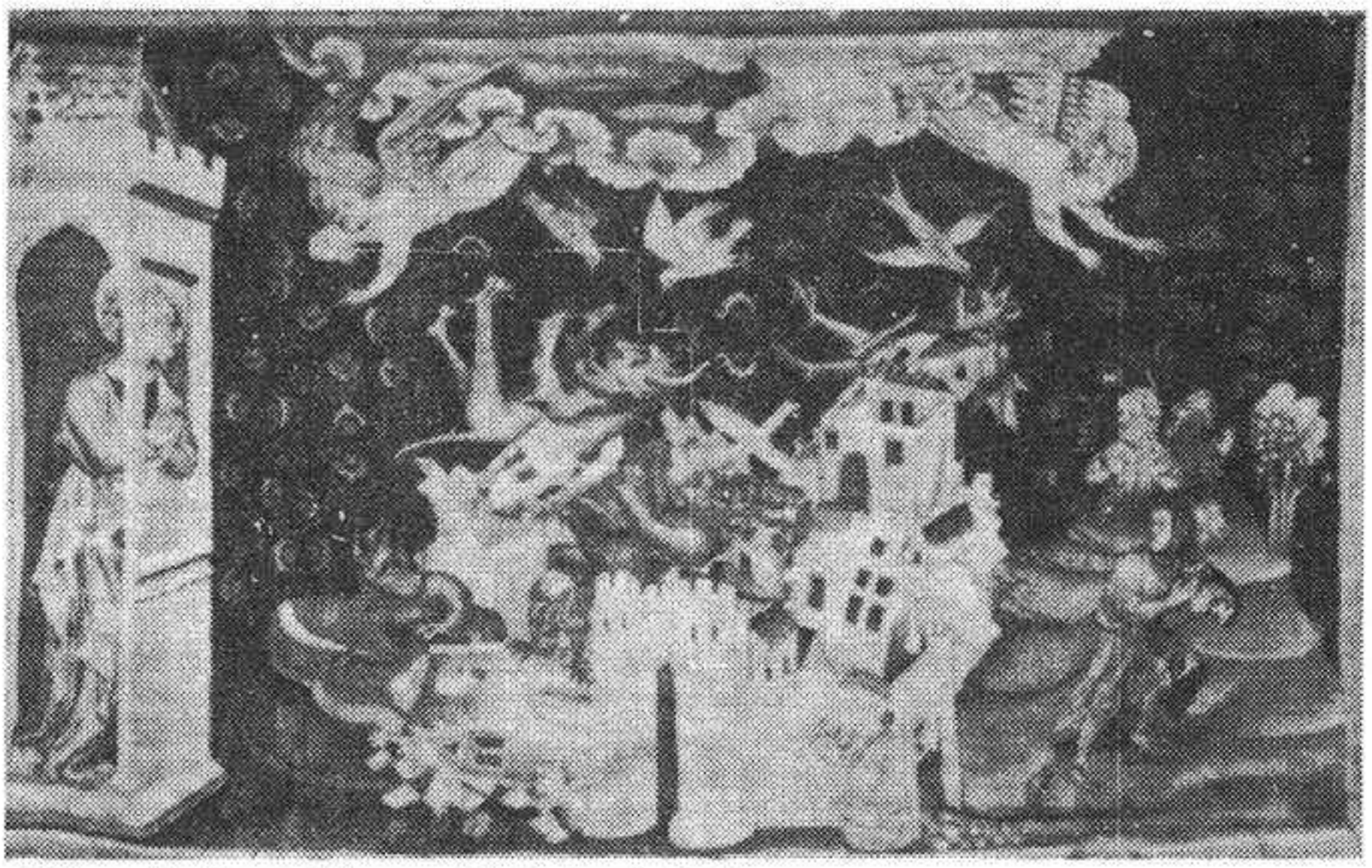
Această mașinizare universală, imaginea apariției megamașinii, produce omului, după Günther Anders, un sentiment de inferioritate („rușine prometeică"); existența umană nu este perfect alcătuită, nu este calculabilă pînă în cel mai mic detaliu; omul decade la stadiul de simplu **servitor al lumii mașinii**. Aceasta înseamnă

„că nu sîntem la înălțimea perfecțiunii produselor noastre; că producem mai mult decît putem reprezenta și decît putem prelua în responsabilitate." (*G. Anders*, 1983a)

Datorită varietății mașinii, urmările și rezultatele activității mașinale au trecut, după Anders, în domeniul **ne-imaginării**. Ca demonstrație decisivă pentru teza sa, Anders consideră distrugerea atomică a Hiroshimei, care pentru el reprezintă o ruptură istorică radicală. Pentru prima oară, cîțiva politicieni/militari/tehnocrați se află în situația de a putea distruge întreaga omenire; nouă ni s-a

Pablo Picasso „Guernica" (Picasso a pictat acest tablou după ce trupele generalului Franco bombardaseră orașul spaniol Guernica în timpul războiului civil)





„Căderea Babilonului" (scena 66). Tapiserie din Angers
„Și m-am uitat cînd mielul a deschis pecetea a șasea. Și s-a făcut cutremur mare, soarele s-a făcut negru ca un sac de păr, și luna întreagă s-a făcut ca sîngele." (*Apocalipsa lui Ioan*)

„smuls din mîini de mult decizia asupra așa-numitei prime lovituri, în această lume de astăzi, plină de rachete și atrăgînd magnetic rachete adverse.

Hiroshima ca stare a lumii. La 6 august 1945, ziua Hiroshimei, a început o nouă eră; era în care putem transforma în fiece clipă orice oraș, ba nu, întregul nostru pămînt, într-o Hiroshimă... Începînd din această zi sîntem cu totul neputincioși. Existența noastră se definește ca un soroc; trăim ca încă-nefiind-nimicul. — Această stare de fapt a modificat baza morală: întrebarea «cum să trăim?» a fost înlocuită de întrebarea «vom trăi?»." (*Idem*)

Întreaga omenire se află într-o situație apocaliptică:

„Fiecare zi cîștigată va fi, este adevărat, o zi cîștigată; însă nici o zi nu va reprezenta o garanție pentru cîștigarea zilei de mîine. Nu vom ajunge niciodată să fim siguri. Ce se află în fața noastră este deci nesfîrșitul nesiguranței." (*Ibidem*)

Pentru Anders nu mai rămîne decît posibilitatea de a prelua rolul de Casandră:

„Iar sarcina noastră fără de sfîrșit va consta în aceea că ne vom îngriji ca măcar această nesiguranță să nu ia sfîrșit.
Nu este sigur că am ajuns deja la sfîrșitul timpului. Este însă sigur că trăim în epoca sfîrșitului, și încă definitiv. Că deci lumea în care trăim nu este stabilă.
Este însă sigur, în ciuda oricărei nesiguranțe, că victoria în lupta dintre timpul sfîrșitului și sfîrșitul timpului este sarcina ce ne este dată astăzi, și de acum încolo urmașilor noștri, în orice astăzi ce va veni, și că nu avem timp să amînăm această sarcină, și că nici ei nu vor avea timp, fiindcă în timpul sfîrșitului timpurile se derulează mai rapid decît în epocile anterioare, iar anotimpurile și anii o iau la goană." (*Ibidem*)

O atitudine exact contrară față de problematica înarmării atomice are filozoful francez André Glucksmann. El este pentru un echilibru al groazei, căci „armele atomice apără pacea".

„Avem dreptul să luăm ostatici femeile, copiii și copiii copiilor unei întregi planete? Ne este permis să amenințăm populația civilă, din care facem și noi parte, cu apocalipsa? Merită o cultură în continuare această denumire dacă riscă desființarea conștientă pentru a supraviețui? Aceasta este întrebarea supremă filozofică, cea mai serioasă și cea mai simplă întrebare care ne este pusă de banala actualitate. Răspunsul este — indiferent de ce ar spune conștiințele prea liniștite — da." (*A. Glucksmann*, 1981)

Această poziție este considerată de filozoful german Ulrich Horstmann anacronică; el prezintă o viziune asupra

George Grosz

lumii „antropofugală“ (care se îndepărtează de om). Pentru el a sosit timpul ca omenirea („creația ratată“ [E. M. Cioran]) să dispară de pe suprafața pămîntului, după o istorie milenară de crime, războaie și estropieri.

„Apocalipsa bate la ușă. Noi, monștrii, o știm de mult, și o știm cu toții. În spatele certurilor de partid, a dezbaterilor despre înarmare și dezarmare, a parăzilor militare și a marșurilor împotriva războiului, în spatele aparentei dorințe de pace și a armistițiilor fără sfîrșit există o înțelegere secretă, o mare și nerostită înțelegere: că trebuie să terminăm, cu noi și cu cei ca noi, cît de curînd și cît de definitiv se poate — fără milă, fără scrupule și fără supraviețuitori.

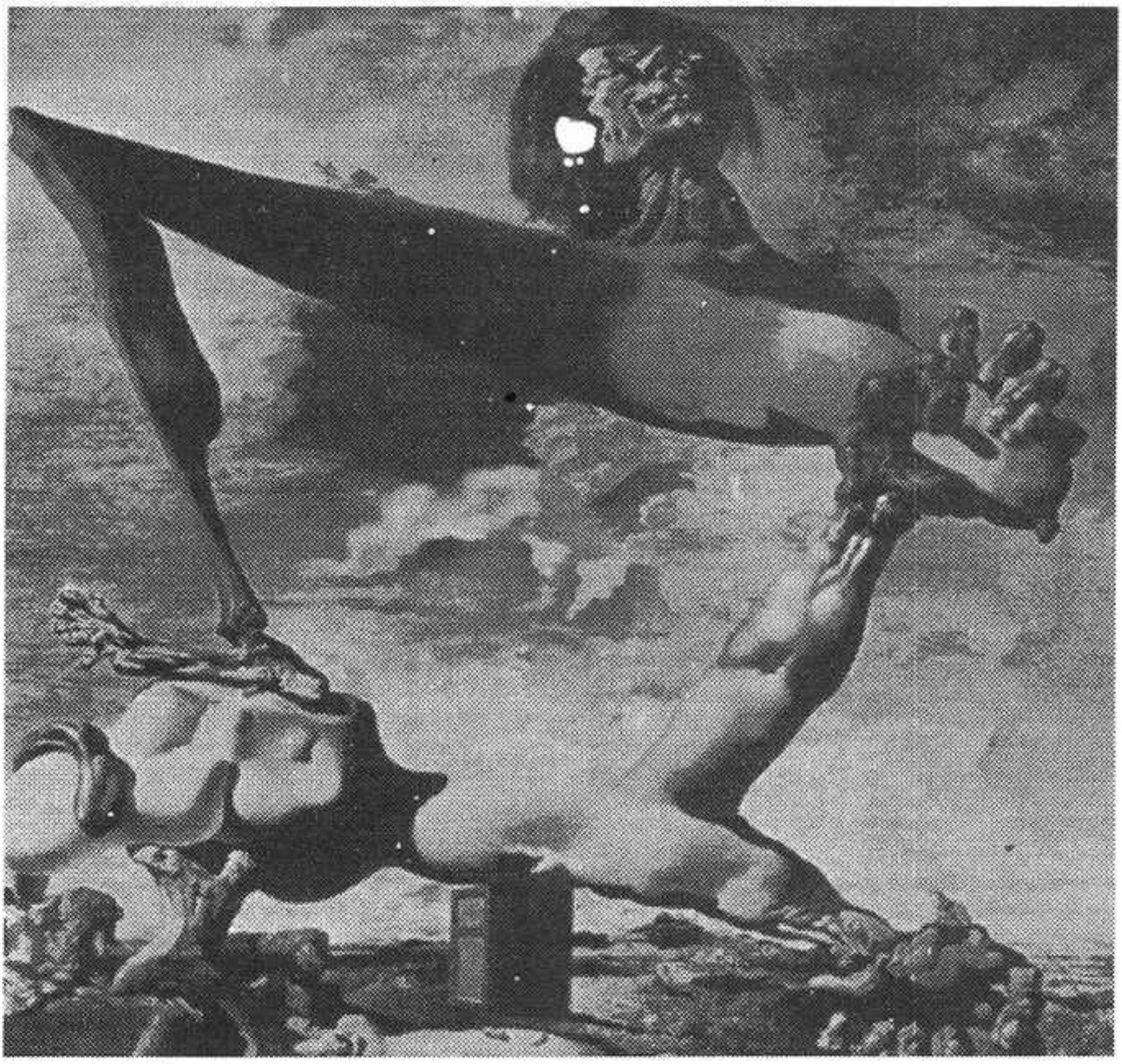
Ce altceva ar purta ceea ce monstrul numește «istoria mondială» dacă nu speranța catastrofei, dispariția, ștergerea urmelor. Cine și-ar putea imagina o litanie milenară a loviri, împungerii, hăcuirii, cine ar putea suporta o monotonie a măcelăririi și a decapitării..., ba chiar să o sprijine cu toate puterile, dacă nu ar fi sigur, în interiorul său ascuns, că aceste exerciții neobosite îl apropie inexorabil, pe el și specia sa, măcel după măcel, luptă după luptă, campanie după campanie, război mondial după război mondial, inexorabil de acel ultim masacru, cu care monstrul își pune ultima semnătură sub bilanțul suferinței continuu generatoare de continuitate.“ (*K. Horstmann*, 1985)

În sprijinul tezei sale, Horstmann îi invocă pe d'Holbach, Erasm din Rotterdam și Cioran.

„De ce oare ni se pare inconsecventă ideea că omul, animalul, peștele, pasărea ar putea să nu mai fie într-o zi? Oare aceste ființe sînt pentru natură o necesitate, oare nu și-ar putea urma ea mersul etern fără ele?... Sori se sting și se răcesc, planete sînt distruse și se împrăștie în imensitatea spațiului; alți sori se aprind, alte planete iau naștere pentru a se roti sau pentru a descrie alte orbite. iar omul, o părticică infimă a globului pămîntesc, un punct pierdut în spațiul nesfîrșit, crede că universul a fost creat pentru el, își închipuie că el ar trebui să fie confidentul naturii, se crede etern și își spune rege al universului!“ (*P. H. d'Holbach*. 1978)

„Dacă privim în jos, de la înălțimea unui observator, înspre seminția umană... oare nu ne vor mișca nenorocirea și suferințele muritorilor? Dureroasă și murdară este nașterea lor, cu mari cazne sînt crescuți, sărăcie și chinuri le împovărează copilăria, tinerețea lor înseamnă nesfîrșite eforturi, bătrînețea este un izvor nesecat de boli și slăbiciuni — iar sfîrșitul este, inevitabil, moartea! Apoi, pe parcursul întregii vieți, ce mulțime înfricoșătoare de boli, cîte hazarduri și greutăți! Și în fine, nici o bucurie, nici o plăcere care să nu fie întunecate de durere și griji! Ca să nu mai amintim de suferințele cu care unul îl împovărează pe celălalt — sărăcie, prizonierat, umilință, rușine, mizerie, înșelăciune, trăda-

„Apocalipsa“. Tapiserie din Angers
„Și am văzut ridicîndu-se din mare o fiară, care avea zece coame și șapte capete...
Și balaurul i-a dat ei puterea lui și scaunul lui în stăpînire mare.“



Salvador Dali

re, jignire, acuzaţie, ticăloşie!" (*Erasm din Rotterdam,* 1962)

„Să ne bucurăm deci că Istoria n-are nici un sens. Ne-am chinuit noi oare pentru rezolvarea fericită a devenirii, pentru o sărbătoare finală plătită doar cu sudoarea şi dezastrul nostru? Pentru viitorii idioţi săltînd de bucurie pe mormanul suferinţelor noastre, ţopăind pe cenuşa noastră? Viziunea unui sfîrşit paradisiac depăşeşte în absurditate cele mai rele divagaţii ale speranţei." (*E. M. Cioran,* 1992)

Albert Einstein împărtăşeşte estimarea evoluţiei catastrofale a istoriei de pînă acum a omenirii, cheamă însă la opoziţie fermă împotriva mecanismului de distrugere:

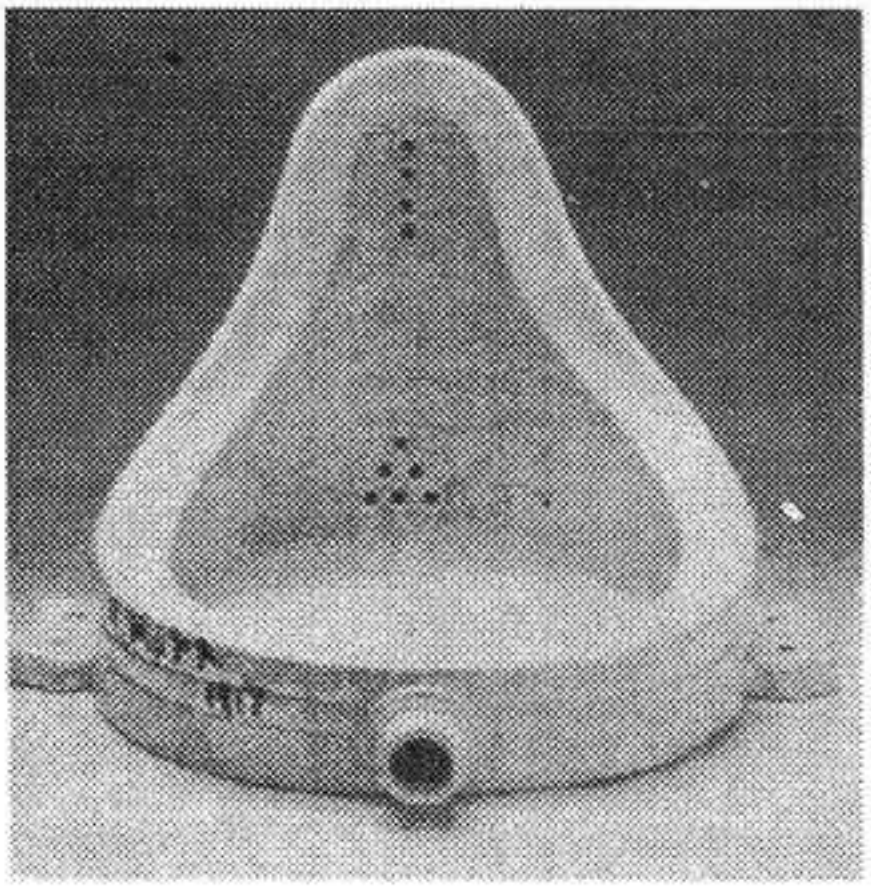
„Ceea ce spiritul de inventivitate al omului ne-a dăruit în ultima sută de ani ar putea face viaţa lipsită de griji şi fericită, dacă evoluţia organizatorică ar fi ţinut pasul cu cea tehnică. Aşa însă ceea ce s-a obţinut cu atîta trudă a devenit în mîinile noastre cam ce este un brici în mîinile unui copil de trei ani. Posesia unor mijloace minunate de producţie a adus nu libertate, ci grijă şi foamete." (*A. Einstein,* 1982)

„Nu trebuie să ne ascundem faptul că o îmbunătăţire a condiţiilor jalnice existente nu va fi posibilă fără lupte grele; căci numărul celor decişi să caute un remediu radical este mic în faţa masei celor indecişi şi amăgiţi. Iar Forţa celor interesaţi în menţinerea maşinii de război este mare; ei nu evită nici un mijloc de a pune opinia publică în slujba scopurilor lor îndreptate împotriva vieţii.

Ne aflăm deci la o răscruce. De noi depinde să alegem între calea păcii şi cea de continuare a drumului de pînă acum, nedemn de civilizaţia noastră, al forţei brutale. Într-o parte se află libertatea individului şi securitatea colectivităţii, din cealaltă ne ameninţă sclavia pentru individ şi distrugerea civilizaţiei noastre. Soarta noastră va fi cea pe care o meritäm." (*G. Anders,* 1983a)

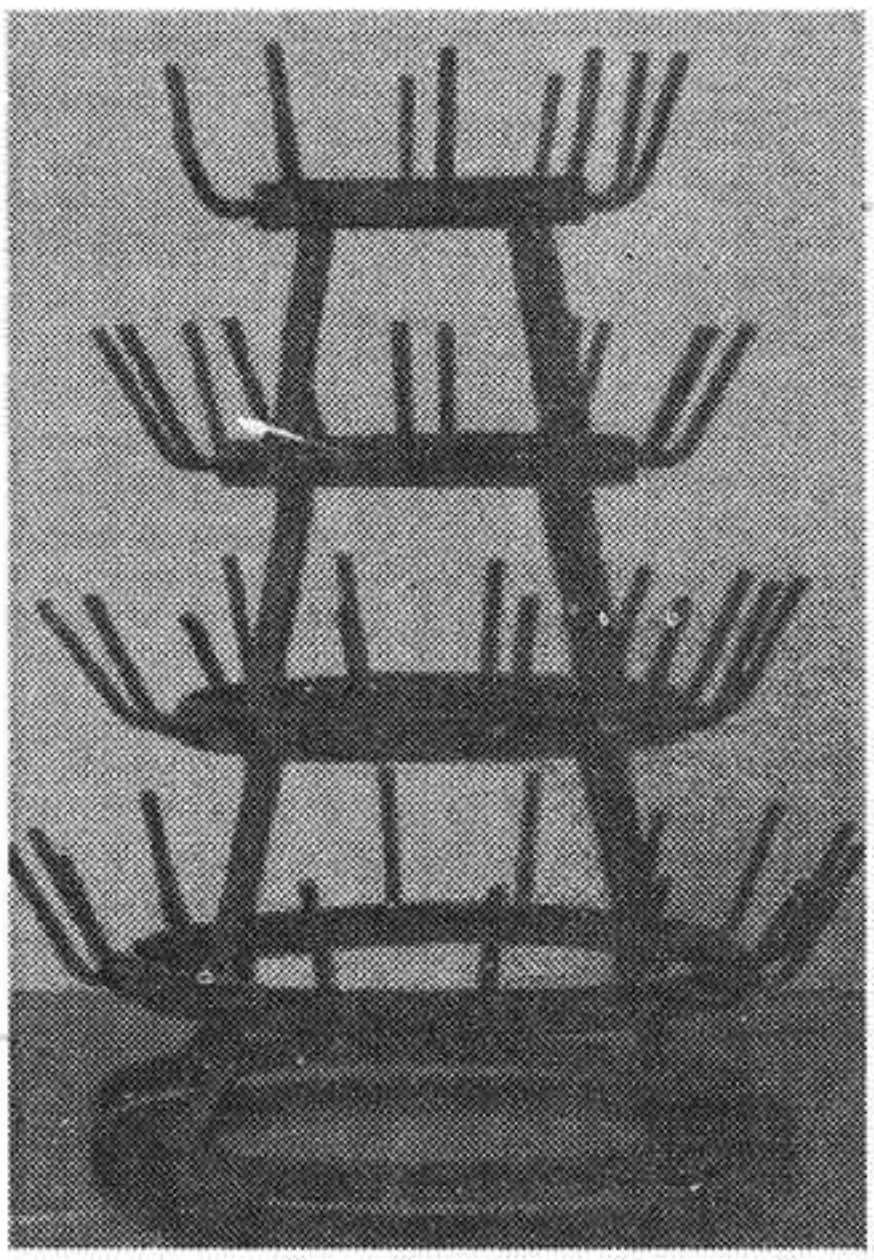
Frumosul și arta

În 1917 pictorul francez Marcel Duchamp a trimis la expoziția din New York a Society of Independent Artists un pisoar intitulat *Fountain* și semnat *R. Mutt*. Obiectul nu a fost luat în seamă la expoziție, pînă cînd o revistă editată de Duchamp a publicat o fotografie a pisoarului, însoțită de articolul semnat chiar de Duchamp, *Cazul Richard Mutt,* din care citățm: „Este complet irelevant dacă Mr. Mutt a confecționat obiectul cu mîinile sale sau nu. El l-a ales."



Punctul de plecare al acțiunii lui Duchamp a fost întrebarea: „Peut-on faire des œuvres qui ne soient pas «d'art»?" („Putem produce opere care să nu fie «de artă»?")
Nu mai putem estima astăzi dacă un ready-made (obiect gata făcut, de exemplu un tirbușon cumpărat din magazin) este de fapt o operă de artă sau punerea la îndoială a instituției de artă însăși, așa cum s-a făcut cu „tot ce a avut un efect de anvergură". Este însă un fapt istoric că acele ready-mades au fost considerate artă. Duchamp însuși nu a dorit acest lucru, după cum a subliniat într-un interviu: „Vă rog să notați că nu am vrut să fac o operă de artă din asta." Intenția artei moderne a fost depășirea valorilor tradiționale așa cum au fost ele stabilite de aristocrație, religie și meșteșug.

„... nu fiindcă aceste valori ar fi devenit între timp desuete, ci fiindcă erau grevate de ipotecile unei clase de stăpînitori uzurpatoare, care nu era în stare decît să maimuțărească aristocrația, să afișeze convingeri religioase inexistente și să reproducă forme culturale. Din acest motiv trebuia ca importanța artei să fie regîndită, și anume de pe bazele unei capacități de care ar dispune orice om, și care este complet independentă de moștenirile culturale și de privilegiile sociale. Noua artă trebuia deci să izvorască nemijlocit din sentiment și din senzații și să se sprijine pe un alfabet vizual elementar și pe o la fel de simplă sintaxă. Mai departe, s-a plecat de la



presupunerea că putința de a simți și de a «citi» s-ar transforma, o dată cu o sensibilizare estetică progresivă și cu o capacitate de diferențiere artistică, în capacitatea de exprimare și articulare. Țelul final al utopiei moderne și de avangardă era ca «fiecare să devină un artist»..." (*Th. de Duve*, 1989).

Ready-made este consecința și relevarea faptului că judecata estetică modernă nu este „acest lucru este frumos (sau urît), ci «aceasta este arta» (sau nu este)". (*Idem*)

„Un element foarte important, după părerea mea, este ca alegerea acelui ready-made era marea problemă. Trebuia să se ajungă la alegerea unui obiect cu ideea, dacă vreți, de a nu fi impresionat de acest obiect conform unei desfătări estetice de orice fel. Mai mult, și gustul meu personal trebuia redus la zero. Destul de grea deci alegerea unui obiect care nu vă interesează absolut deloc, și anume, nu doar în ziua în care îl alegeți, ci niciodată, care nu are nici cea mai mică șansă de a fi drăguț, atrăgător sau urît. Însă pericolul este că ceva poate deveni foarte frumos dacă repetați operația prea des, și din acest motiv am fost nevoit să limitez cantitatea de ready-made... Dacă aș fi produs multe, acest lucru ar fi fost sfîrșitul ready-made-ului și condamnarea sa, deoarece, în ciuda tuturor măsurilor de prevedere, totul devine, într-un fel sau altul, frumos sau urît în sensul încîntării estetice" (*M. Duchamp*, 1988)

Fără îndoială că acțiunea lui Duchamp nu poate fi înțeleasă decît ca o dispută cu tradiția, cu imaginile ghid transmise de istoria filozofiei artei, care nu a avut un flux continuu, ci a cunoscut întotdeauna rupturi și crize.

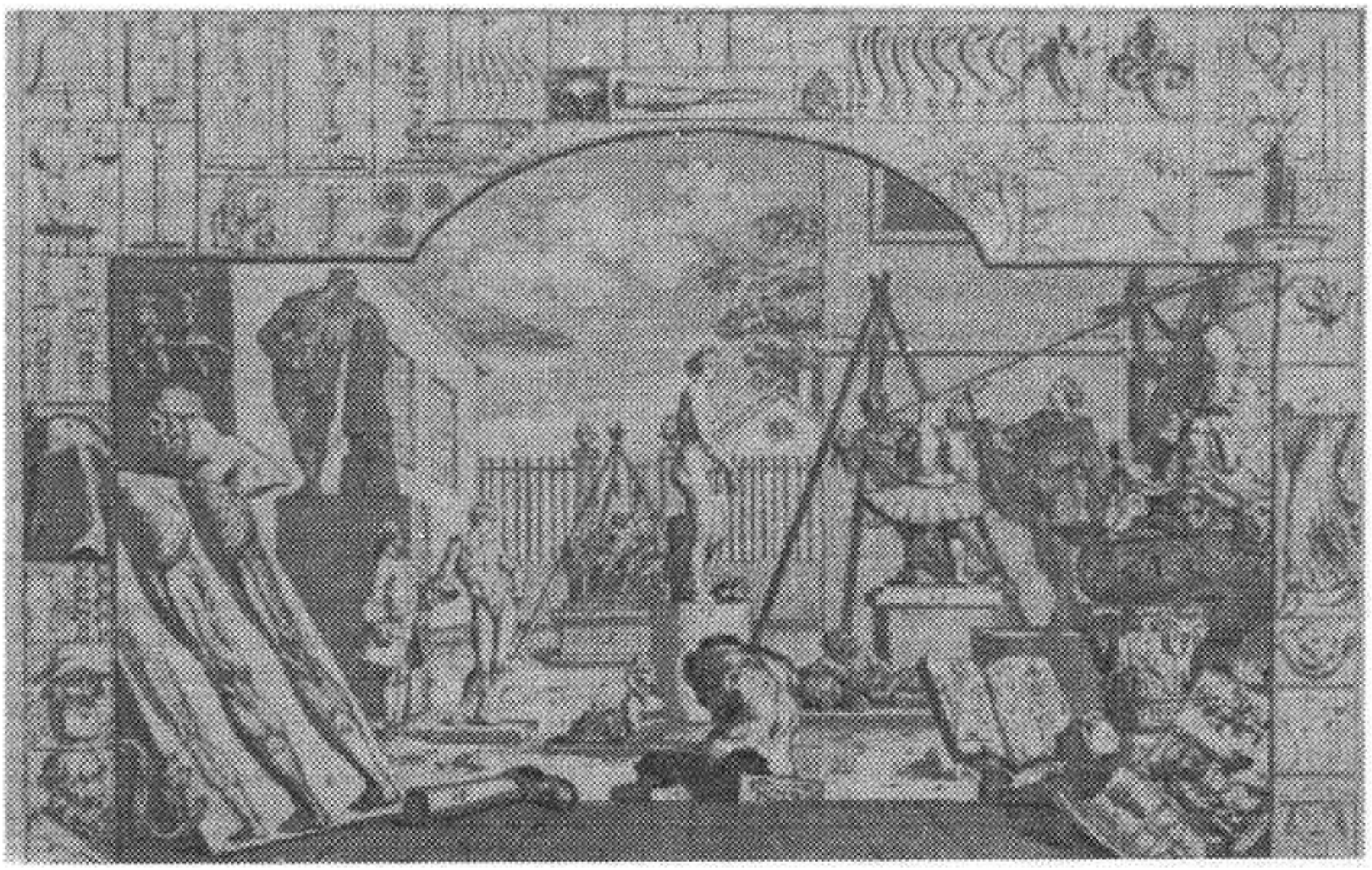
„A devenit de la sine înțeles că nimic din ce privește arta nu mai este de la sine înțeles, nici în ea, nici în relația ei cu întregul, nici măcar dreptul ei la existență". (*Th. W. Adorno*, 1970)

Cu acest ready-made al său, Duchamp a ridicat problema condițiilor ce trebuie îndeplinite pentru ca un obiect să poată fi recunoscut drept operă de artă. Este întrebarea fundamentală a oricărei estetici filozofice contemporane: „Ce este o operă de artă?"

Ce este frumosul?

În dialogul lui Platon, *Hippias Maior*, Socrate îl întreabă pe Hippias ce este frumosul. La fel ca și în alte dialoguri, această întrebare este prost înțeleasă, interpretată drept „ce este frumos". Hippias și Socrate enumeră pe rînd ce este frumos: „o fată frumoasă", „o iapă frumoasă", „o liră frumoasă" sau o „cană frumoasă".

„*Hippias:* Iată cum cred eu că stau lucrurile, Socrate: acest obiect, îngrijit lucrat, este într-adevăr ceva frumos, dar în general el nu este demn de a fi judecat astfel față de un cal, o fată și față de toate celelalte lucruri frumoase.
Socrate: Înțeleg deci, Hippias, că trebuie să-i răspundem cam așa: «Oare nu știi», după cum bine zice vorba lui Heraclit, că «cea mai frumoasă dintre maimuțe este urîtă în comparație cu neamul oamenilor» și că «cea mai frumoasă dintre oale este urîtă în comparație cu neamul fecioarelor, după cum spune înțeleptul Hippias?» Am spus bine, Hippias, nu?
Hippias: Chiar așa, Socrate, ai răspuns foarte bine.
Socrate: Dar stai să vezi ce va urma: Ce spui, Socrate? Dacă cineva ar compara neamul fecioarelor cu cel al zeilor, nu ar păți același lucru ca atunci cînd pune alături oalele de fecioare? Nu apare atunci cea mai frumoasă fată ca fiind urîtă? Și Heraclit al tău nu tot la asta se referă cînd spune că «cel mai înțelept dintre oameni comparat cu un zeu nu-i altceva decît o maimuță în privința înțelepciunii și a frumuseții și a tuturor celorlalte?» Să acceptăm atunci, Hippias, că cea mai frumoasă fată este urîtă în comparație cu zeițele?
Hippias: Cine spune că nu-i așa, Socrate?
Socrate: Dacă vom admite că așa este, atunci el va izbucni în rîs și va spune: «Îți amintești, Socrate, care a fost întrebarea mea?» Iar eu îi voi spune că m-a întrebat ce este frumosul însuși; «Și întrebat fiind ce este frumosul — va adăuga el — ai răspuns, ca să te citez pe tine, că este un lucru deopotrivă frumos și urît, nu?» Voi recunoaște că da; sau ce mă sfătuiești să spun, înțeleptule?
Hippias: Dinspre partea mea, chiar acest lucru. Căci este adevărat că față de zei neamul oamenilor nu este frumos.
Socrate: «Dacă te-aș fi întrebat de la început — va continua el — ce anume este deopotrivă frumos și urît, răspunsul pe care mi l-ai dat ar fi fost foarte bun. Dar acum nu știu dacă mai poți crede că frumosul în sine — acea formă care adăugată unui lucru îl împodobește și îl face să pară frumos — este o fată, un cal sau o liră»." (Platon, *Hippias Maior*)



William Hogarth

Socrate îi atrage atenția lui Hippias, în timpul discuției, asupra faptului că frumosul este supus unei ierarhii, dependentă întotdeauna de punctul de plecare al contemplației, iar ceea ce e frumos poate fi urît în comparație cu alt frumos. Făcînd abstracție de faptul că enumerarea a ceea ce este frumos s-a dovedit deja a fi problematică, nici nu s-a răspuns prin ea la întrebarea ce este frumosul — este oare ceea ce „împodobește toate celelalte lucruri și care, adăugat acestora, le face să pară frumoase"? În încercarea de a găsi frumos ceva ce „nu poate apărea niciodată nimănui drept urît", Hippias găsește potrivirea.

„*Socrate:* Urmărește-mă atunci: spuneam că potrivirea, odată intrată în joc, face ca obiectul respectiv *să pară* frumos sau îl face *să fie* frumos? Sau poate nici una nici alta?
Hippias: Eu cred că-l face să pară frumos; căci atunci cînd un om, de care altminteri ai putea lesne rîde, își pune haine și încălțări care-l prind, pare mult mai frumos.
Socrate: Dacă potrivirea face ca lucrurile să pară doar, și nu să fie mai frumoase și în realitate, atunci ea este o simplă înșelătorie cu care frumosul nu are nimic comun; și ea nu se dovedește a fi cea pe care o căutăm noi: realitatea datorită căreia toate lucrurile frumoase sînt frumoase, așa cum toate lucrurile mari sînt mari printr-un plus al lor; căci datorită lui sînt ele mari, chiar dacă nu par a fi. Tot așa facem și noi cînd întrebăm ce ar putea fi frumosul acela datorită căruia lucrurile devin frumoase, fie că par, fie că nu par astfel. Acum însă nu văd cum ar putea esența frumosului să rezide în această potrivire; căci potrivirea, așa cum singur mărturisești, face mai degrabă ca un lucru să pară, decît să fie în realitate frumos; ea nu-i dă voie să pară așa cum este. Or, cum spuneam adineaori, noi trebuie să aflăm definiția a ceea ce face ca lucrurile să fie cu adevărat frumoase, indiferent de felul cum par. Iată ce se cuvine să căutăm dacă vrem să aflăm ce este frumosul.
Hippias: Însă potrivirea, Socrate, atunci cînd există, face ca lucrurile să fie și totodată să pară frumoase.
Socrate: Înclini deci să crezi că lucrurile cu adevărat frumoase nu numai că sînt, dar și par astfel dacă ceea ce le face să pară frumoase este deopotrivă prezent?
Hippias: Întocmai.
Socrate: Ce vom spune, așadar, Hippias? Că toate cîte sînt cu adevărat frumoase, fie ele legi sau obiceiuri, sînt și par astfel oricînd și în mintea tuturor? Sau că, dimpotrivă, despre ele nu se știe nimic exact și că tocmai în jurul lor se nasc neînțelegeri și dispute. Și aceasta se întîmplă fie că e vorba de discuții de rînd sau de dezbateri publice.
Hippias: Cred că mai degrabă nu se știe nimic exact, Socrate.
Socrate: Or, lucrurile nu ar sta astfel, dacă ceea ce pare n-ar fi despărțit de ceea ce este în realitate. Iar ele n-ar fi despărțite dacă potrivirea ar fi frumosul însuși și ar face ca

lucrurile să fie într-adevăr frumoase și totodată să pară astfel. Încît potrivirea, dacă este acel ceva care face ca lucrurile să fie frumoase este însuși frumosul pe care-l căutăm noi; dar iată că ea nu este și acel ceva care le face totodată să pară astfel. Iar dacă potrivirea este ceea ce le face să pară frumoase, atunci, ea nu mai este frumosul pe care-l căutăm noi. Căci acesta face ca un lucru să fie cu adevărat frumos, în timp ce o aceeași cauză nu ar putea face ca vreun lucru să pară și totodată să fie frumos: frumos sau orice altceva.
Ce ne vom hotărî deci să spunem: că potrivirea face ca lucrurile să pară frumoase sau că le face să fie într-adevăr?
Hippias: Eu cred că doar le face să pară, Socrate.
Socrate: Cum așa? Înseamnă atunci că știința noastră despre frumos se duce și ne scapă, de vreme ce, iată, potrivirea ne-a apărut acum ca nefiind frumosul."

Socrate îi face lui Hippias alte propuneri:

„Ascultă numai: dacă am spune că frumosul este ceea ce ne produce desfătarea, dar nu orice desfătare, ci una legată de auz și văz, cam în ce fel crezi că ar continua disputa? Căci oamenii frumoși, Hippias, și podoabele, tablourile și statuile, frumoase fiind, ne încîntă privindu-le. Apoi sunetele plăcute și muzica toată, discursurile alese și poveștile au asupra noastră același efect."

Și încercarea de a defini frumosul ca fiind „ceea ce percepem drept plăcut cu ajutorul ochilor și urechilor" întîmpină, după cum constata Socrate, o problemă, de îndată ce partenerilor de discuție le este pusă următoarea întrebare:

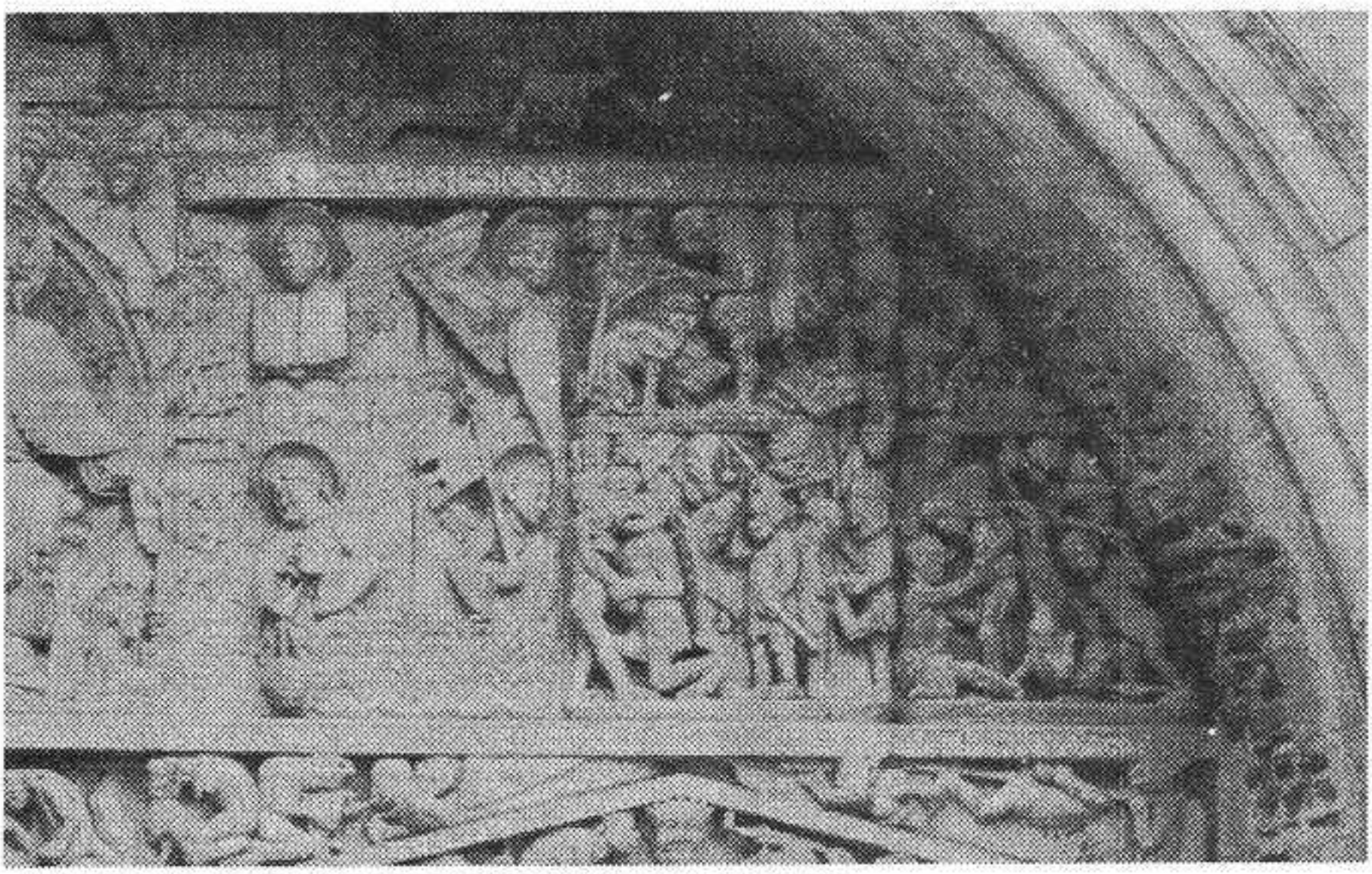
„«De ce mă rog, cînd definiți frumosul, vorbiți numai de unele desfătări, pe cînd celelalte senzații, cele stîrnite de mîncare, băutură, iubire și cîte altele de felul acesta nu le mai pomeniți ca frumoase? Sau poate pretindeți că acestea nu sînt plăcute și că nu există în ele nici urmă de desfătare, de vreme ce ați pus-o pe toată în seama văzului și auzului?» Ce vom spune, Hippias?
Hippias: Vom spune, fără doar și poate, că și celelalte senzații sînt pline de desfătări.
Socrate: «De ce atunci — va continua el — dacă aceste sînt deopotrivă desfătări, refuzați să le numiți astfel, lipsindu-le calitatea de a fi frumoase?» — «Pentru că — vom răspunde noi — cine nu s-ar prăpădi de rîs dacă ne-ar auzi spunînd că a mînca nu e o îndeletnicire plăcută, ci una frumoasă, și că un miros nu e agreabil, ci frumos? Cît despre senzațiile legate de iubire, cum am îndrăzni să admitem că nu sînt cele mai plăcute? Și totuși, cînd iubești o faci în taină, ca fiind un lucru de rușine.» La care el, pesemne, ne va spune: «Înțelege că o străveche rușine vă oprește să numiți aceste plăceri frumoase: faptul că dintotdeauna oamenii nu le socotesc astfel. Însă eu nu vă întreb ce cred cei mai mulți că este frumosul, ci vă întreb ce este el»." (*Ibidem*)

Desfătarea este o calitate a senzațiilor; la fel și frumosul, atunci cînd este considerat egal cu desfătarea. Prin aceasta se referă mai întîi doar la subiect și face abstracție de obiect. Însă în măsura în care obiectele, ca de exemplu oamenii frumoși, operele de artă și literatura, sînt motiv de plăcere și desfătare, ele sînt și frumoase. Și aici, încercarea de a defini natura frumosului se oprește la enumerarea a ceea ce este perceput ca frumos. Căutarea devine problematică și prin faptul că simțurile, fiecare în parte, sînt estimate în mod diferit, făcîndu-se distincția între simțuri „înalte" și „joase".
Toate încercările de a defini frumosul au eșuat. Conversația se sfîrșește cu constatarea lui Socrate: „... pare-se că încep să știu ce vrea să spună vorba «sînt tare grele cele frumoase»."

Autonomia artei

Preocuparea de frumos este strîns legată de noțiunea de artă. Discuția despre artă și despre frumos este ancorată adînc în tradiție și, în funcție de direcția de gîndire, se schimbă și înțelesul noțiunii.
Arta secolului al XX-lea, care nu mai e „frumoasă", este în ultimă instanță o opoziție conștientă față de frumos. Critica noțiunii de frumos nu începe însă abia cu mișcarea de avangardă, ci este pusă în discuție încă de romantism, ca fiind o categorie fundamentală a artei. Urîtul devine temă a artei; noțiuni precum distrugere și deformare sînt așezate în opoziție față de vederile tradiției.

„În ceea ce a devenit arta, categoria frumosului înseamnă doar un moment, și încă unul care s-a transformat pînă în străfunduri: prin absorbirea urîtului, noțiunea de frumusețe în sine s-a transformat, astfel că estetica nu se mai poate lipsi de el." (*Th. W. Adorno*, 1970)



„Judecata de apoi". Biserica abaţiei Sainte-Foy, Conques

Noțiunea de frumos nu avea, în Antichitate, o însemnătate primordial estetică, ci una etică, practică. Platon îi condamnă pe poeți, deoarece nu se opuneau, prin arta lor, decăderii moravurilor din polis, înfățișînd zeii cu slăbiciuni umane. În acest fel, aceștia nu pot sluji ca model pentru viața din polis. Platon îi reproșează poeziei că „este în stare să-i pervertească și pe cei ce gîndesc cel mai curat". Aristotel în schimb nu vede nici un pericol în arte, atribuindu-le mai degrabă o funcție pozitivă. Pentru el, experiența artei și a frumosului este o îmbogățire a vieții. Este o ocupație cu sens în timpul liber și îi servește omului ca delectare.

În Evul Mediu, arta se afla în totalitate în slujba credinței. Ea trebuie să preamărească opera lui Dumnezeu. Are însă și funcția de a înfățișa povestea lui Christ celor ce nu pot citi — adică majorității oamenilor — și să le arate drumul adevărat, adică să le arate în imagini care fapte sînt pedepsite și care recompensate.

Atît arta Antichității cît și cea a Evului Mediu se pot deriva din cultura deja existentă. O dată cu epoca modernă, și arta este smulsă din contextul culturii în general. Opera de artă devine recrearea conștientă a lumii de către individ. Acest lucru este evidențiat și de faptul că artistul își semnează lucrările.

„Dacă înainte arta reflecta în picătura de viață a omului, a senzațiilor și aventurilor sale, universalitatea și cosmosul, acest lucru nu mai poate fi spus de arta epocii moderne. În culturile determinate de credință și metafizică, această ruptură între fenomenul individual și Weltanschauung-ul general este exclusă. Ornamentul de frunze ce se încolăcește la infinit deasupra unui portal de biserică gotică nu poate fi depășit de grupul de sfinți ce se adună în jurul portalului, de la care trecerea spre statuile grotești ale jgheaburilor, montate la înălțime și abia vizibile, este aproape continuă. Cultura creștină nu este pur și simplu înfățișată, simbolizată în biserica gotică, ci este identică cu aceasta. Arta creștină este desfășurarea naturală a unei lumi deja existente — și de aceea etaloanele criticii de artă de astăzi sînt sortite eșecului dacă i le aplicăm. Căci imaginile sînt atît de puțin un rezultat al efortului individual, încît găsim în fiecare operă același patos al credinței, independent de calitatea execuției tehnice." (*L. F. Földényi*, 1988)

De noțiunea de „artă" în accepțiunea de astăzi a cuvîntului se poate vorbi abia de la începutul Renașterii. Cu toate acestea, problemele discutate în Antichitate, așa cum apar de pildă în dialogul dintre Hippias și Socrate, se află mereu și mereu în centrul disputelor, de exemplu diferența dintre ființă și aparență, rolul convenției în artă, problema gustului.

Epoca modernă marchează începutul unei alte relații a omului cu cosmosul, cu Dumnezeu și cu sine însuși, ale cărei efecte se regăsesc și în înțelegerea artei. Estetica, ca disciplină filozofică, își are originile la Baumgarten, care o definește, în lucrarea sa publicată între 1750 și 1758, în felul următor:

„Estetica (ca teorie a artelor libere, ca logică a capacității de cunoaștere, ca artă a gîndirii frumoase și ca artă a cunoașterii intuitive, analogă cu cea rațională) este știința cunoașterii senzoriale." (*A. G. Baumgarten,* 1961)

Baumgarten așază de aceeași parte cu estetica cunoașterii raționale o cunoaștere senzorială care nu se bazează pe concepte, logica și matematica tinzînd, conform cerințelor raționalismului, spre claritate și limpezime, ci se ocupă de tot ce este exclus din procesul cunoașterii datorită procedeului rațional și strict empiric, de tot ce este întunecos și obscur, și se bazează pe intuiție. Scopul esteticii este, după Baumgarten, „desăvîrșirea cunoașterii senzoriale ca atare, în care constă frumusețea". Caracteristic pentru evoluția ulterioară este că cele două metode ale cunoașterii au fost aplicate și esteticii. În consecință, putem distinge între o variantă rațională și una empirică a cunoașterii estetice. Ambele direcții sînt fundamentale pentru teoriile estetice de astăzi. În eseul său *A Philosophical Enquiry into the Origine of Our Ideas of the Sublime and the Beautiful* (1756), Hume se ocupă de sublim și de frumos. Deoarece pentru el cunoașterea este rezultatul experienței, ea este, în esența ei, de natură senzorială.

„Frumusețea nu este o calitate a lucrurilor în sine, ea există doar în spiritul celor care le privesc; iar fiecare spirit percepe o altă frumusețe." (*D. Hume,* 1964c)

Cum judecățile de gust sînt foarte diferite, Hume caută să găsească o regulă generală a gustului,

„pe baza căreia sentimentele diferite ale oamenilor să poată fi aduse la un numitor comun, sau care măcar să permită să decidem dacă un sentiment este corect sau incorect." (*Idem*)

Plecînd de la experiență nu se poate recurge, pentru o judecată de gust general valabilă, decît la criteriul concordanței și aprobării oamenilor sănătoși, și la dăinuirea unei opere de artă de-a lungul istoriei. Decisivă este deci „admirația de durată a acelor opere care au supraviețuit tuturor capriciilor modei și distorsiunilor provocate de ignoranță și invidie".

„Cu toate că regulile gustului sînt deci în general cam aceleași pentru toți oamenii aproape, dacă nu chiar aceleași, doar puțini sînt chemați să emită judecăți asupra operelor de artă sau să facă din propriul lor sentiment etalonul frumuseții... O rațiune limpede, combinată cu sensibilitate, îmbunătățită prin exercițiu, desăvîrșită prin comparații și eliberată de toate prejudecățile — abia acestea toate la un loc fac din estet un adevărat cunoscător, iar judecata comună a acestor cunoscători — oriunde s-ar afla ei — este adevărata regulă a gustului și a frumosului."

Prin aceasta, critica artei este apanajul celor puțini, al „cunoscătorilor".
Teoria estetică a lui Hume nu definește frumosul, ci îl presupune. Abia continuitatea evaluării ar face dintr-o lucrare o operă de artă.
O teorie a cunoașterii estetice raționaliste pleacă de la ideea conform căreia cunoașterea este, în principiu, accesibilă oricui. Ea trebuie însă cultivată prin exercițiu. Prin acestea, subiectul este depășit de obiect în estetica rațională, generalul se află în fața particularului.

„Căci regulile, care pot fi introduse și în artele frumoase, nu depind de simpla obstinație a oamenilor: ci își au izvorul în natura imuabilă a lucrurilor însele; în concordanța variației, în ordine și armonie. Aceste legi, care au fost cercetate, descoperite și confirmate de o experiență îndelungată și de multe meditații, rămîn neclintite și de nezdruncinat, chiar dacă uneori cineva acordă prioritate, după gustul său, acelei opere care ar fi mai mult sau mai puțin împotriva acestor legi.
Va fi deci ușor să facem descrierea bunului gust și a celui prost. Primul este intelectul care judecă, după simpla senzație, corect în privința frumuseții unui lucru, atunci cînd este vorba despre obiecte în legătură cu care nu avem o cunoaștere limpede și profundă. Cel din urmă este de asemenea intelectul care judecă după simpla senzație dată de lucruri despre care nu știm destul, dar care se înșală în aceste judecăți ale sale.
Diverse clădiri, picturi, piese muzicale plac, dar adevăratul maestru le va înțelege și se va rosti asupra lor. Extrag, prin urmare, de aici teoria care va fi de mare folos în toate artele frumoase: *acel gust este bun, care concordă cu regulile stabilite de rațiune în privința unor lucruri.*" (*J. Ch. Gottsched,* 1973)

Albrecht Dürer, „Autoportret"

„Un pictor bun este în sinea sa plin de imagini, iar dacă ar fi posibil să trăiască veşnic, apoi ar avea mereu de revărsat ceva nou prin opera sa, din ideile dinlăuntru, despre care scrie Platon... Nu poţi să iei unui om darul de a face un chip frumos. Căci nu trăieşte om pe pămîntul acesta care să poată spune fără putinţă de tăgadă cum să fie cea mai frumoasă înfăţişare a omului. Nimeni nu ştie aceasta, decît singur Dumnezeu. Despre judecarea frumosului trebuie să te sfătuieşti. După îndemînarea fiecăruia, trebuie înzestrat cu ea orişice lucru. Căci noi vedem în unele lucruri un lucru ca fiind frumos, iar în altele nu ar fi defel frumos. Nu ne este uşor să recunoaştem frumosul şi mai frumosul. Căci este foarte cu putinţă să se facă două desene diferite, nici unul asemenea celuilalt, unul în linii mai groase şi altul în linii mai subţiri, astfel încît să nu putem spune care din ele ar fi mai frumos. Ce este frumuseţea, asta nu ştiu; ştiut este însă că ea e în firea multor lucruri... Aşadar vreau să folosesc aici cuvîntul «frumos» aşa cum alţii folosesc cuvîntul «drept»: ceea ce toată lumea judecă a fi drept, este drept şi pentru noi. Prin urmare, ceea ce toată lumea socoate a fi frumos, vom judeca şi noi a fi frumos şi ne vom strădui să facem... Frumuseţea este diferită şi are multe cauze. Cine le poate desluşi, aceluia trebuie să-i dăm cu atît mai mult crezare. Cu cît este mai puţină slăbiciune, cu atît este mai multă frumuseţe în operă. Nimeni să nu se creadă mai mult decît este. Căci mai mulţi văd mai bine decît unul singur. Iar dacă este cu putinţă ca unul să priceapă mai mult decît alţi o mie, acest lucru este rar." (*A. Dürer*, 1966)

Problema gustului

Pentru Immanuel Kant judecata de gust nu este nici empirică, nici normativă, ci o judecată de cunoaştere subiectivă şi care nu contribuie cu nimic la cunoaşterea în sine, referindu-se la o simplă formă a existenţei estetice.

„Judecata de gust nu este deci o judecată de cunoaştere, aşadar logică, ci una estetică, adică o judecată al cărei factor determinant nu *poate fi decît subiectiv*. ... A percepe cu ajutorul facultăţii sale de cunoaştere (indiferent dacă o reprezentare este clară sau confuză) o clădire regulată, adecvată scopului ei, este cu totul altceva decît a avea conştiinţa acestei reprezentări datorită senzaţiei de satisfacţie. În cazul din urmă, reprezentarea este raportată în întregime la subiect, şi anume la sentimentul său vital, sub numele de sentiment de plăcere sau neplăcere. El stă la baza unei facultăţi de distingere şi apreciere cu totul deosebită, care nu contribuie cu nimic la cunoaştere." (I. Kant, *Critica facultăţii de judecare*, 1981)

Frumuseţea nu poate fi, prin urmare, o însuşire a obiectelor, căci dacă ar fi, ar putea duce, prin concluzii logice, la cunoaştere.

„Printr-un principiu al gustului s-ar putea înţelege un principiu căruia să i se subsumeze conceptul unui obiect şi de aici să se deducă faptul că el este frumos. Însă acest lucru este pur şi simplu imposibil. Căci eu trebuie să simt nemijlocit plăcerea produsă de reprezentarea obiectului, de prezenţa ei neputîndu-mă convinge nici un argument... Ei nu se pot aştepta ca factorul determinant al judecăţii lor să derive din forţa argumentelor, ci doar din reflexia subiectului asupra propriei sale stări (de plăcere sau neplăcere), respingînd toate prescripţiile şi regulile." (*Idem*)

Prin aceasta, Kant pune la îndoială posibilitatea de derivare a frumosului din reguli general obligatorii. Sîntem tentaţi să denumim gust tocmai capacitatea de judecată estetică.

„Se pare că tocmai acesta este unul din motivele principale care a făcut ca facultatea de judecare estetică să fie numită gust. Căci chiar dacă cineva îmi enumeră toate ingredientele unei mîncări şi-mi arată că fiecare dintre ele îmi este de altfel agreabil, totodată lăudînd pe bună dreptate această mîncare ca foarte sănătoasă, totuşi eu rămîn surd la toate aceste argumente, încerc mîncarea cu

propria-mi limbă și cu cerul gurii și abia apoi emit judecata mea (nu după principii universale)." (*Ibidem*)

Kant înțelege prin gust

„facultatea de apreciere a unui obiect sau a unei reprezentări printr-o plăcere sau neplăcere, *fără nici un interes.* Obiectul unei astfel de satisfacții se numește *frumos.*" (*Ibidem*)

Asta înseamnă că frumosul ar trebui prețuit doar pentru sine, iar desfătarea datorată frumosului se deosebește de cea datorată plăcutului sau a ceea ce este bun. Prin aceasta, „plăcerea estetică" se deosebește clar de plăcerea simțurilor, care, ca și la Platon, este situată în acest fel pe un plan inferior.
Discuția despre problemele estetice are limite stricte. Nu este posibilă o fundamentare în sensul unei derivări logic obligatorii prin reguli generale, deoarece pentru Kant este valabil principiul: „fiecare are gustul său propriu".

„Dacă cineva îmi citește poezia lui sau mă duce la o piesă de teatru care nu este pe gustul meu, el poate invoca pe Batteaux sau pe Lessing, și chiar critici ai gustului mai vechi și mai vestiți, precum și toate regulile stabilite de ei ca dovadă că poezia sa este frumoasă; ba chiar este posibil ca anumite pasaje, care mie nu mi-au plăcut, să coincidă pe deplin cu regulile frumuseții (așa cum sînt prescrise de acei autori și universal recunoscute); eu îmi astup urechile și nu vreau să aud nici un argument sau raționament; mai curînd voi presupune că regulile acelor critici sînt false sau că nu este aici cazul în care se aplică, decît să admit ca judecata mea să fie determinată prin dovezi *a priori*; căci ea trebuie să fie o judecată de gust și nu o judecată a intelectului sau a rațiunii." (*Ibidem*)

Kant admite însă că „judecata celorlalți, nefavorabilă nouă, ne pune, ce-i drept, pe gînduri în ceea ce privește propria noastră judecată" și că putem să o regîndim în fața unor noi argumente, schimbînd-o chiar.

„Judecata de gust însăși nu postulează acordul fiecăruia (căci acest lucru nu poate să-l facă decît o judecată generală logică, fiindcă poate să ofere motive), fiecare crede că ne-am dat acest acord, ca un caz al regulii, cu privire la care nu așteaptă confirmarea de la concepte, ci de la alăturarea celorlalți." (*Ibidem*)

Plăcutul este valabil doar pentru persoana care îl simte; este plăcut „pentru ea", această judecată nu are nevoie de o justificare reflexivă. Cu totul alta este situația în cazul frumosului:

„Judecata de gust pretinde acordul fiecăruia, iar cel care declară că ceva este frumos vrea ca toți să fie obligați să admire respectivul obiect și să-l declare la rîndul lor frumos." (*Ibidem*)

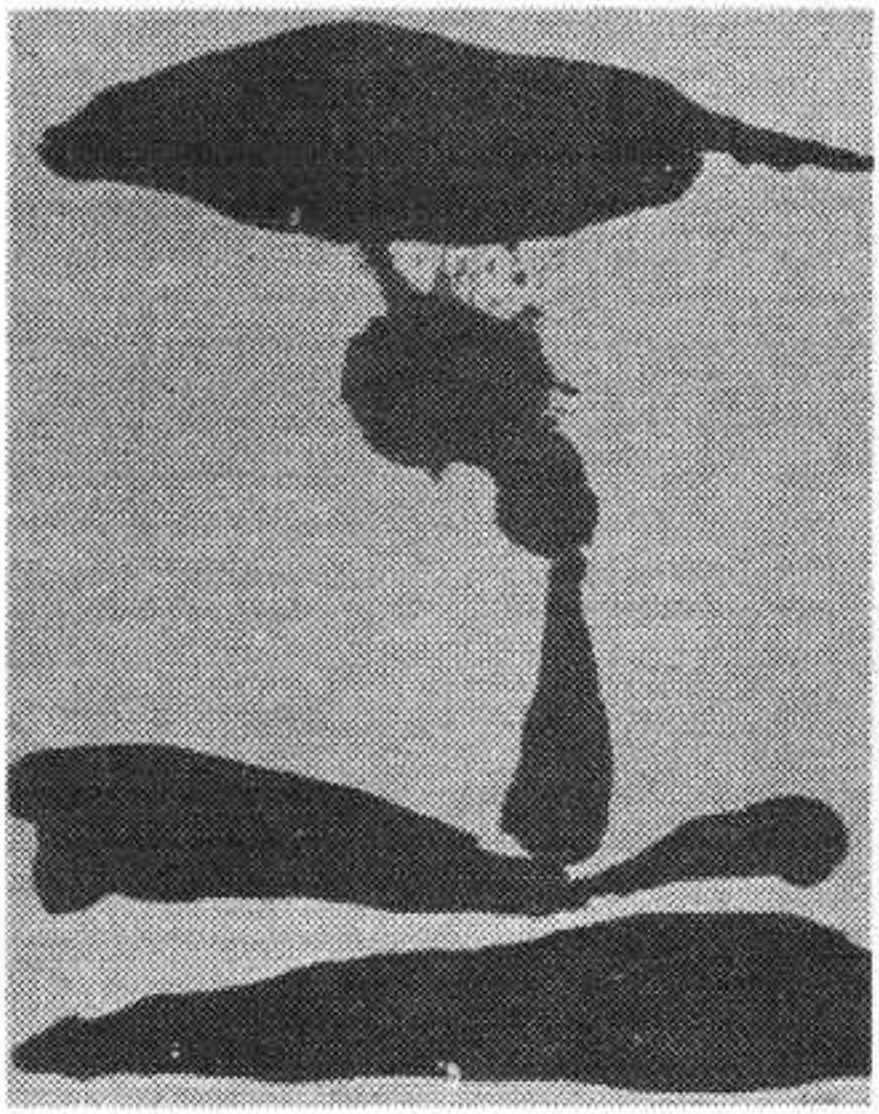
Această diferențiere se derivă din experiență. Astfel, nu i se poate conferi un caracter general. Esențial în cazul frumosului este pentru Kant desfătarea lipsită de interes, căci „orice interes strică judecata gustului și îi ia din obiectivitate".

„Frumusețea este forma *finalității* unui obiect, întrucît o percepem fără *reprezentarea unui scop.*" (*Ibidem*)

Adică, utilitatea practică, capacitatea de funcționare tehnologică și efectele emoționale ale obiectului nu au dreptul să influențeze judecata estetică.
În acest fel, Kant se întoarce împotriva tuturor criteriilor care au fost, începînd din Antichitate, decisive în justificarea artei: că trebuie să folosească, să instruiască și să delecteze. Estetica sa, care desparte „stimulul și reacția" de plăcerea lipsită de interes, se distanțează de trăirea imediată, atrăgîndu-și reproșul filozofului Schopenhauer, care spunea: Kant lasă impresia că „ar cunoaște frumosul doar din auzite, nu în mod imediat". Ca și mai tîrziu realiștii, constructiviștii și formaliștii, Kant leagă noțiunea de formă și îi acordă prioritate față de mijloacele imagistice. În artele frumoase

„*desenul* este esențialul, desen în care nu ceea ce desfată în senzație, ci doar ceea ce place prin forma sa constituie pentru gust baza oricărei plăsmuiri de acest fel. Culorile care luminează conturul aparțin atracției; ele pot înviora obiectul în sine pentru senzație, dar nu-l pot face demn de a fi privit și frumos; dimpotrivă, ele sînt de obicei foarte mult îngrădite de cerințele formei frumoase și sînt înnobilate doar de acestea, chiar acolo unde este admisă atracția." (*Ibidem*)

Kant nu se oprește însă, în determinarea frumosului, la intersecția cu practi-



Robert Motherwell, „Nr. 9"

cul. Iluminismului îi este caracteristică dezvoltarea umanității din punctul de vedere al moralității; se tinde spre unitatea dintre teoretic, practic și estetic. De aceea, Kant stabilește o legătură între estetică și evoluția morală a omenirii: „frumosul este simbolul a ceea ce este moral și bun", și adevărata condiție pentru „întemeierea gustului" este

„dezvoltarea ideilor morale și cultura sentimentului moral... căci doar atunci cînd sensibilitatea este pusă în acord cu acesta, adevăratul gust poate să îmbrace o formă determinată și neschimbătoare." (*Ibidem*)

Conceptul de geniu reunește la Kant individualitatea și regularitatea generală, libertatea și necesitatea.

„*Arta frumoasă este arta geniului. Geniul* este talentul (darul naturii) care prescrie reguli artei. Întrucît talentul însuși, ca facultate productiv înnăscută a artistului, aparține naturii, am putea spune că *geniul* este dispoziția înnăscută a sufletului (ingenium) prin care natura prescrie reguli artei." (*Ibidem*)

„În conceptul de geniu se exprimă clișeele valabile și astăzi ale personalității artistice, care se definește prin delimitarea de rutina cotidianului burghez și de procedeele raționale și orientate spre un scop anume ale științei și tehnicii: originalitate, spontaneitate și imaginație creatoare. Geniul nu imită, ci creează opere exemplare, care evocă altora originalitate și slujesc ca reguli de judecată pentru gust, considerat, la rîndul său, ca o temperare a originalității, conferind produsului, în acest fel, claritate, ordine și durată. Chiar dacă în geniu se reunesc imaginația și rațiunea, originalitatea și tehnica, arta nu poate fi totuși învățată, deoarece evoluează în afara conceptelor. Artistul nu știe nici cum și-a găsit ideile pentru operă, și nici nu poate împărtăși procedee după care s-ar putea crea opere de aceeași valoare. Unicitatea este deci emblema atît a operei de artă cît și a geniului. Iar formula pentru deschiderea și polivalența operei de artă, prezente mai ales în semiotica și estetica informației, se derivă din «elementul de legătură» al dimensiunii estetice..." (*F. Rötzer*, 1989)

„Prin ideea estetică înțeleg acea reprezentare a imaginației care dă mult de gîndit, fără ca totuși să i se potrivească un gînd determinat, adică un *concept;* deci nici o limbă nu o poate exprima și face inteligibilă în întregime." (I. Kant, *Critica facultății de judecare*, 1981)

„Să luăm acum o coală de hîrtie albă, să o îndoim și să stropim una din cele două părți cu cerneală. Configurația care rezultă de aici va fi în cea mai mare măsură aleatorie și complet dezordonată. Dacă suprapunem acum cele două părți ale colii, astfel încît jumătatea stropită să o acopere pe cea albă, va rezulta, la despăturire, o configurație care vădește deja o anumită ordine, și anume după forma cea mai simplă a răspîndirii, conform legilor probabilității, a tipului elementar de redundanță, după repetarea simetrică a elementelor. Ochiul, care se vede în fața unei configurații în mare măsură polisemantice, are la dispoziție două puncte de referință, chiar dacă elementare: vede direcții preferate, aluzii ale unor relații. Este însă liber, mult mai mult decît în fața mozaicului de la Ravenna, și totuși se vede determinat să identifice anumite contururi mai degrabă decît altele. Acestea sînt forme variate, a căror vizibilitate mai mare se datorează și unor motive subconștiente; varietatea răspunsurilor posibile este un semn al libertății, al ambiguității și potențialului de informație al acestei configurații." (*U. Eco*, 1973)

Imitație sau creație?

Încă din Antichitate arta a fost înțeleasă ca mimesis (imitare). În concepția epocii moderne, opera de artă este însă creația subiectului liber — o lume nouă, artificială și nu doar o simplă imitare a celei deja existente. O artă realistă sau

naturalistă nici nu poate exista în adevăratul sens al cuvîntului, după cum arată Diderot în exemplul teatrului:

„Adevărul teatrului nu constă, prin urmare, niciodată în imitarea lucrurilor așa cum sînt ele în natură, căci aceasta ar însemna să formăm gustul publicului după cel obișnuit, adică după prostul gust, în loc să-l pliem după un model ideal, inventat de un mare artist care nu imită natura în mod absolut, deoarece ea este întotdeauna exagerată, urîtă, lipsită de armonie, caricaturală. Spectatorul cu bun gust respinge meschinăriile naturale, adevărul gol, acțiunea întru totul neartificială: noi cerem ca omul să-și mențină chiar și în suferință cea mai mare dintre însușirile sale de om și demnitatea speciei sale... Cerem ca o femeie să se prăbușească cu demnitate și decență, și ca un erou să moară, precum un gladiator al Antichității, cu grație, nobil, cu o ținută elegantă și expresivă... Gladiatorul Antichității precum marele actor, iar marele actor precum gladiatorul Antichității: ei nu mor cum se moare într-un pat, ci sînt siliți să ne joace o altă moarte pentru a ne plăcea." (*D. Diderot*, 1984)

Scena pictată reprezintă lumea la fel de puțin ca și scena teatrului. Pictura, dacă vrea să fie artă, nu poate renunța la reguli, convenții, și mai ales la poezie.

„Bunul gust nu cere deci să vadă «totul», iar ochiul bun este cel estetic, care știe să se mulțumească cu suprafața. În ultimă instanță deci, bunul gust o rupe cu regula strictei imitări, chiar dacă aceasta este indicată de școală și de pedanți, în favoarea unei imitări creatoare, care conferă poeticitate formelor, le exagerează, le mărește, le corectează și le înfrumusețează." (*S. Kofman*, 1986)

„Avem arta pentru a nu fi distruși de realitate." (*F. Nietzsche*)

Arta produce vizibilul

„Arta nu redă ceea ce se vede, ci produce vizibilul." (*P. Klee*). Nereflectînd lumea ca o oglindă, ci producînd-o într-un proces creator, ea produce vizibilul, mai ales acolo unde transformă chiar și condițiile de vedere.

„Adevărat nu este ceea ce pur și simplu se întîmplă, ci ceea ce, în anumite condiții de opțiune, se îndeplinește." (*B. Waldenfels*, 1989)

In artă, scopul este de a aduce la lumină vizibilul latent. A face acest lucru este treaba artistului și a puterii sale de imaginație. El poate să ajungă la acest rezultat cu ajutorul diverselor mijloace de stil, prin felul în care se folosește de culoare, prin felul în care trasează liniile, în care își împarte spațiul destinat tabloului, prin folosirea diverselor materiale, prin înfățișarea mișcărilor și prin multe altele.

„Un tablou ce-și îndeplinește funcția nu este în primul rînd ceea ce văd, ci ceva în funcție de care și cu ajutorul căruia văd." (*M. Merleau-Ponty*, 1984)

Vizibilitatea imagistică și conferirea de vizibilitate nu pot fi gîndite fără o anumită ordine a vizibilității și a imagisticii. Dacă această ordine a ceea ce este demn de a fi văzut și de a fi tablou

„este împletită cu o ordine a vieții și a lumii, nu se poate evita ca o criză a uneia din ele să nu atragă după sine, după un timp, criza celeilalte. O dispariție a rînduielilor religioase, sociale și culturale subminează și ceea ce face ca lucrurile să merite a fi înfățișate. Acestea devin indiferente, interșanjabile, anoste — pînă la existența nudă a unei rădăcini de copac, a cărei existență absurdă contrazice toate așteptările simțurilor. Însă acesta este doar un punct final extrem. Se oferă surogate pentru a se opri dispariția ordinii. Se poate evada în ceea ce este dat natural, transmis istoric, practic valorificabil și consumabil imediat; dispariției ordinii îi urmează în acest fel o artă multiplă de înlocuire și descompunere. La sfîrșit, însăși arta este cea care se aruncă în abis, satisfăcîndu-se pe sine însăși ca l'art pour l'art." (*B. Waldenfels*, 1989)

Înseamnă aceasta deci

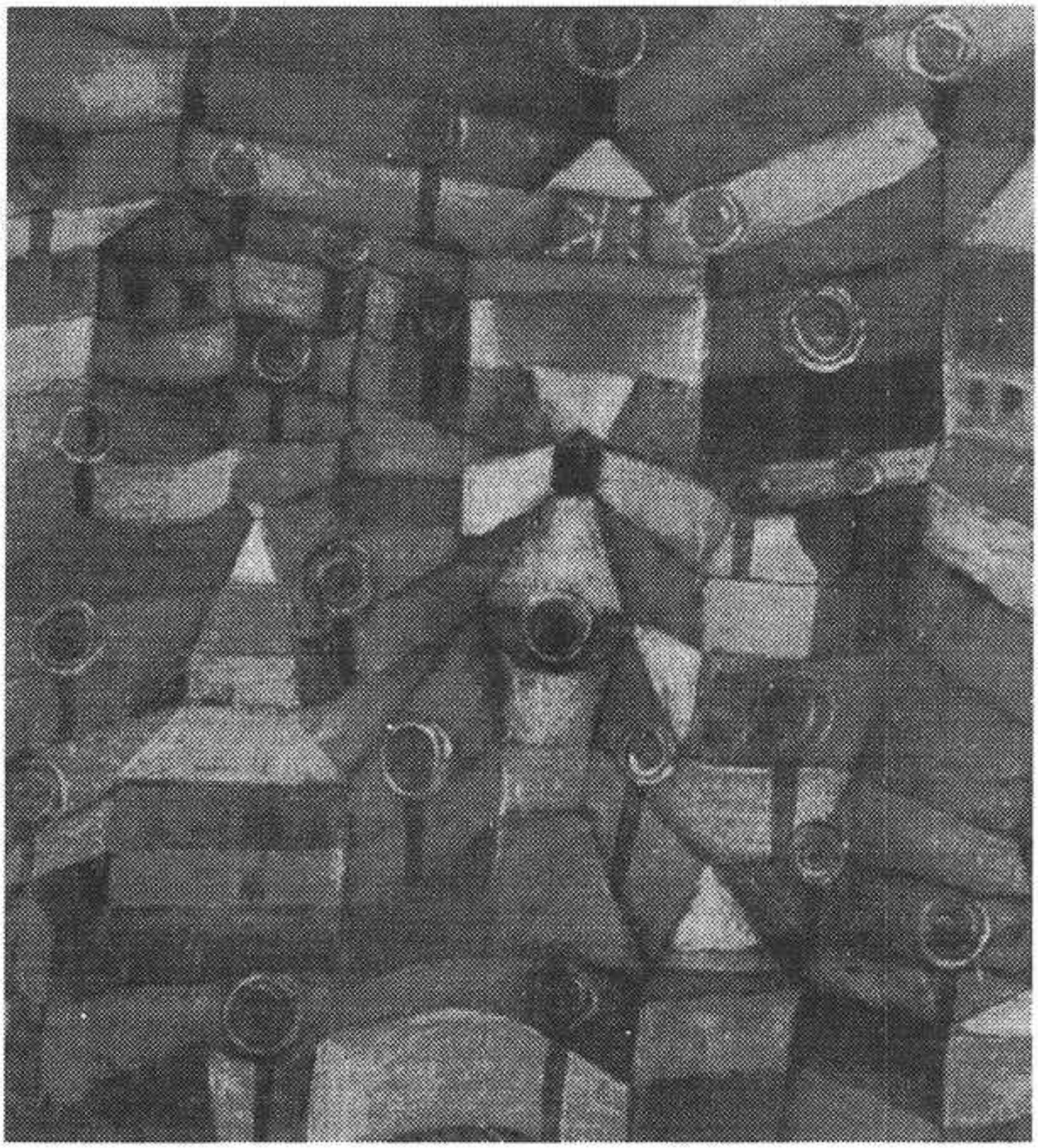
„sfîrșitul artei, punctul zero al picturii, unde la sfîrșit nu mai merge nimic și merge totul — sau un nou început? Noul început ar putea deveni posibil dacă renunțăm la a încadra însuși pivotul în jurul căruia se centrează opiniile, în ordinea respectivă. Acest lucru este valabil pentru ordinile vizibilului la fel de bine ca și pentru celelalte. Așa cum există în a vedea și în a gîndi ceva de nespus și de negîndit, tot așa, în a vedea există un invizibil, care nu aparține nici unei alte lumi, ci este «un invizibil al acestei lumi». Mult din ce se întîmplă în arta hipermodernă sau postmodernă poate fi înțeles ca încercare de a merge prin extreme și excese, pînă la limitele artei convenționale, pînă la

punctul unde amenință prăbușirea sau descompunerea." (*Idem*)

Se pune problema unei noi justificări a esteticii, prin noi teorii estetice. În condițiile deformării progresive a vieții, arta dobîndește, fiind opusă societății și tehnicii, tot mai multă importanță. Arta ca activitate creatoare, neînstrăinată, este în autonomia ei încă un semn al libertății: ca negare a realității.

„Arta și nimic altceva decît arta! Ea este cea care face posibilă viața, este marea seducătoare a vieții, marele stimulator al vieții.

Arta ca unică forță superioară împotriva oricărei voințe de negare a vieții, anticreștină, antibudistă, antinihilistă *par excellence.*
Arta ca mîntuire a celui ce cunoaște — a celui ce vede caracterul îngrozitor și îndoielnic al existenței, care vrea să-l vadă, al celui ce cunoaște în mod tragic.
Arta ca mîntuire a celui ce acționează — a celui ce nu vede caracterul îngrozitor și îndoielnic al vieții, ci trăiește, care vrea să trăiască, a omului tragic-războinic, a eroului.
Arta ca mîntuire a celui în suferință — ca drum către stări în care suferința este dorită, transfigurată, divinizată, unde suferința este o formă a marelui extaz." (F. Nietzsche, *Postume*)



Paul Klee, „Grădina de trandafiri"

„Înainte se relatau lucruri ce se puteau vedea pe pămînt, pe care le vedeam cu plăcere sau pe care ne-ar fi plăcut să le vedem. Acum este relevată realitatea lucrurilor vizibile și, prin aceasta, se exprimă credința că vizibilul este în raport cu întregul lumii doar un exemplu izolat, că alte adevăruri sînt, latent, mai numeroase. Lucrurile apar în sens lărgit și variat, contrazicînd aparent de multe ori experiența de ieri. Se tinde spre o esențializare a hazardului." (*P. Klee*, 1976)

Ce este omul?

Este adevărat că fiecare filozofie a spus deja lucruri fundamentale despre om, iar conceptul de antropologie (în greacă teoria despre om) există, ca titlu de carte, încă din 1596; însă ca direcție programatică a gîndirii filozofice, antropologia filozofică începe abia din anii douăzeci ai secolului al XX-lea, iar întemeietorul ei este considerat Max Scheler.

Interesul ei primar constă într-o nouă concepție asupra omului, care să ducă la o nouă „filozofie umană". Își are originile pe de o parte în tradiția romantică a filozofiei vieții (Herder, Dilthey), dacă luăm în considerare critica pe care o aduce raționalismului și mecanicismului; pe de altă parte, încearcă să depășească fărîmițarea științelor individuale și să cuprindă cunoștințele lor într-o teorie coerentă despre om.

Spre deosebire de antropologiile biologice și psihologice, antropologia filozofică dorește să-l cuprindă pe om ca atare și în întregul său. Pentru aceasta nu este suficient să aduni cunoștințele ~~disparate~~ obținute de științe și să le înmănunchezi. În antropologia filozofică, omul pune întrebări referitoare la sine însuși nu doar ca obiect, ci și ca subiect.

„Nevoia propriei existențe umane, resimțită de omul care gîndește, nu este o simplă nevoie teoretică. În funcție de deciziile pe care le conține o asemenea interpretare, sarcinile devin vizibile sau se ascund. Dacă omul se înțelege ca o creatură a lui Dumnezeu sau ca o maimuță parvenită — oricare dintre aceste accepții va determina o diferență sensibilă în comportamentul său față de stările de lucruri adevărate; în cele două cazuri va auzi în interiorul său porunci foarte diferite." (*A. Gehlen*, 1974)

Omul încearcă ~~deci~~ să interpreteze, în înțelesul simțurilor, cunoașterea obiectuală obținută prin științe, și să extragă orientări din această înțelegere de sine. Aceasta înseamnă că antropologia filozofică procedează altfel decît științele. Nu se mulțumește cu observațiile privind felul în care se comportă omul și cu repetitivitatea ce se poate constata aici, ci pune întrebări referitoare la esența sa, la condițiile valabile pentru posibilitățile sale de comportament. Dificultatea, și anume că dorește să determine mai exact ceva ce nu se oferă pur și simplu ca un obiect, și că cei ce vor să spună ceva despre om sînt ei înșiși oameni, că cel ce determină este deci identic cu determinatul, spune de altfel deja ceva semnificativ despre om. Filozofii au încercat întotdeauna să mai atenueze această dificultate prin încercarea de a defini caracterul deosebit al omului plecînd de la extrauman. Astfel, filozoful francez Blaise Pascal vede omul într-o poziție dificilă între animal și înger:

„Este periculos să insiști asupra egalității omului cu vitele fără a-i arăta și măreția sa, după cum este periculos să-i arăți cu prea mare insistență măreția pe care o are fără a-l face să-și vadă josnicia. Este însă și mai periculos să-l lași neștiutor și de una și de alta. Însă este foarte avantajos să i le înfățișăm pe amîndouă. — El nu trebuie să creadă nici că este doar asemenea animalelor, nici că este asemenea îngerilor, și nici nu trebuie să fie în necunoștință de cauză privind ambele, ci trebuie să le cunoască.

Omul nu este nici înger, nici animal; nenorocirea este că cine vrea să devină înger, devine animal." (*B. Pascal*, 1967)

Herder își obține descrierea ființei printr-o delimitare de animal și atrage aten-

ția asupra multor particularități ale omului, care, în lucrări de mai tîrziu ale antropologiei filozofice, au fost dezvoltate sau plasate în alt cadru de interpretare. Astfel, Herder așeza o importantă piatră de temelie pentru antropologia filozofică atunci cînd îl denumește pe om „primul eliberat al Creației" și atrage atenția că omul trebuie să-și stăpînească viața cu o rațiune dobîndită într-un lung proces de învățare, și nu cu instinctele stabile date:

„... Tocmai fiindcă omul este nev it să învețe totul, fiindcă este chiar instinctul și profesia sa să învețe totul, așa cum își învață mersul în picioare, căci învață doar căzînd, să meargă, și ajunge deseori doar prin erori la adevăr, în timp ce animalul se deplasează cu ușurință pe cele patru picioare ale sale; căci proporția mai pronunțată a simțurilor și instinctelor sale îi este călăuză. Omul are privilegiul regilor de a privi departe în jur, cu capul ridicat sus, văzînd, prin urmare, multe lucruri eronat și întunecat, ba chiar uitînd uneori pe unde calcă și amintindu-și doar cînd se împiedică cît de fragilă este baza pe care se sprijină întreaga alcătuire a capului și inimii și a conceptelor sale; însă el este și rămîne, urmîndu-și destinul determinat de intelectul său dezvoltat, ceea ce nu este nici o altă vietate a pămîntului, un fiu al zeilor, un rege al pămîntului.
Pentru a deveni conștienți de măreția acestui destin, să ne gîndim ce înseamnă marile daruri care sînt intelectul și libertatea, și cît a riscat natura atunci cînd a înzestrat cu ele o creatură a pămîntului atît de slabă și complicată precum omul. Animalul nu este decît un sclav supus, chiar dacă cele mai nobile își ridică capul sau cel puțin tînjesc după libertate cu gîtul întins. Sufletul lor, care încă nu a atins intelectul, trebuie să servească instincte primare și să se pregătească în această servitute pentru propria folosință a simțurilor și înclinațiilor. Omul este primul eliberat al Creației: el stă drept, în picioare. În el se află balanța binelui și răului, a falsului și adevărului, el poate cerceta, el este nevoit să aleagă. Așa cum natura i-a dat două mîini libere pentru a-i fi unelte, și un ochi care să-i călăuzească pașii, tot așa el are în el și puterea nu numai să-și determine greutățile, ci și, dacă pot să spun așa, să fie el însuși greutate pe cîntar. El poate să confere aparență celei mai grave erori și să devină un înșelat benevol; el poate să învețe, cu timpul, să-și iubească lanțurile cu care l-a împovărat natura și să le împodobească cu flori. Cu libertatea înlănțuită sau prost folosită se poate întîmpla ce s-a întîmplat cu intelectul indus în eroare; libertatea este la cei mai mulți raportul dintre forțe și instincte, așa cum a fost el stabilit de comoditate sau obișnuință. Rareori omul privește dincolo de acestea și poate deveni, dacă este stăpînit de instincte josnice și obișnuințe abjecte, mai rău decît un animal.
Totuși, el este în libertatea sa — chiar și atunci cînd abuzează cel mai mult de ea — un rege. Căci el poate alege, chiar dacă alege ce este mai rău; el poate dispune de sine însuși, chiar dacă se decide a fi cel mai josnic. În fața celui atotputernic, care i-a dăruit aceste puteri, desigur că atît intelectul cît și libertatea sa sînt limitate; și este bine că sînt limitate, căci cel care creează izvorul trebuie să cunoască, să prevadă și să conducă și orice șuvoi al acestuia în așa fel încît cel mai deviat rîu să nu-i scape niciodată din mînă; aceasta însă nu schimbă nimic în lucrul în sine și în natura omului. El este și rămîne pentru sine o ființă liberă, chiar dacă bunătatea absolută nu îl părăsește niciodată în nebuniile sale, conducîndu-le pe acestea întru binele omului și al celui general. Așa cum nici un proiectil lansat nu poate părăsi atmosfera, acționînd însă și cînd cade înapoi după aceleași legi ale naturii, tot așa omul este în eroare și în adevăr, în prăbușire și în ridicare, om, un copil slab, însă născut liber, dacă nu rațional, totuși capabil de o rațiune superioară, dacă nu format pentru umanitate, totuși capabil de a fi format. Canibalul din Noua Zeelandă și Fénélon, jalnicul cerșetor și Newton sînt ființe ale aceleiași specii. Se pare că pe pămîntul nostru toate diferențele posibile sînt vizibile și în folosința acestor daruri, și observăm un mers în etape de la omul care la început se aseamănă cu animalul pînă la geniul pur al construcției umane." (*J. G. Herder*, 1964)

Max Scheler întemeiază cu cartea sa *Poziția omului în cosmos* antropologia filozofică modernă. Pentru el omul este „ființa spiritului", caracterizată prin deschidere spre lume și facticitate.

„Aici se ridică întrebarea decisivă pentru întreaga noastră problemă: atunci cînd animalului îi revine deja inteligență, mai există o diferență mai mult decît graduală între om și animal — mai există o diferență de esență? Sau există, dincolo de treptele ființei tratate pînă acum, și altceva în om, ceva ce îi revine în mod specific, ce nu poate fi atins și epuizat prin alegere și inteligență?...

...Susţin: Esenţa omului şi ceea ce poate fi numit *«poziţia sa specială»* se află mult deasupra a ceea ce numim inteligenţă sau capacitate de a alege, şi nu ar putea fi atinsă nici dacă ne imaginăm această inteligenţă şi capacitate de alegere cantitativ nemăsurate, ba chiar intensificate pînă la infinit. Însă şi acest lucru ar fi greşit, adică să ne închipuim noul care îl face pe om ca pe una din treptele *psihice*: instinct, memorie asociativă, inteligenţă şi alegere, la care se adaogă o nouă treaptă esenţială de funcţii psihice şi aparţinînd sferei *vitale*, a căror recunoaştere ar fi deci de competenţa psihologiei şi biologiei.

Noul principiu se află *în afara* a tot ce putem numi «viaţă» în sensul cel mai larg. Acel lucru care îl face pe om «om» nu este o nouă treaptă a vieţii — cu atît mai puţin doar o treaptă a unei forme de manifestare a acestei vieţi, a «psihicului» — ci este *un principiu opus oricărei şi fiecărei vieţi*, şi *vieţii din om*: o nouă şi adevărată stare de fapt a fiinţei (esenţei), care, ca atare, nici nu poate fi redusă la «evoluţia naturală a vieţii», ci, eventual, la motivul superior unic al lucrurilor: la acelaşi motiv a cărui *singura* mare manifestare este «viaţa».

Încă de mult grecii susţineau un asemenea principiu şi-l numeau «raţiune». Noi vom prefera să folosim un cuvînt cuprinzător pentru acest X, un cuvînt care cuprinde conceptul de «raţiune», însă alături de *gîndirea ideatică* şi un anumit fel de «concepţie», aceea despre fenomenele originare şi despre conţinuturile esenţiale, apoi o anumită clasă de acte voliţionale şi *emoţionale* precum bunătate, dragoste, remuşcare, veneraţie, mirare spirituală, fericire şi disperare, cuprinzînd şi libera alegere: cuvîntul «spirit». Centrul actului însă, în care apare spiritul în cadrul sferei finite a fiinţei, îl numim *«persoană»*, spre deosebire strictă de toate centrele funcţionale ale vieţii, care, privite înspre interior, se mai numesc şi centre «sufleteşti».

Ce este însă acel «spirit», acel principiu nou şi atît de decisiv? Rareori un cuvînt a fost folosit atît de anapoda — un cuvînt despre care doar puţini îşi imaginează ceva anumit. Dacă aşezăm aici la vîrful conceptului de spirit funcţia sa de cunoaştere deosebită, acea cunoaştere pe care doar el o poate oferi, atunci determinarea fundamentală a unei fiinţe spirituale, oricum ar fi ea alcătuită din punct de vedere psihologic, este *desprinderea sa existenţială de organic*, libertatea, — sau cel puţin cea a centrului existenţei sale — de vraja, de presiunea, de dependenţa de *organic*, de *«viaţă»* şi de tot ce ţine de viaţă — deci şi de propria sa inteligenţă instinctuală.

O fiinţă spirituală nu mai este deci instinctuală şi legată de lumea din jur, ci, «liberă de aceasta», şi, după cum intenţionăm să spunem, *deschisă spre lume*. O asemenea fiinţă are «lume». O asemenea fiinţă poate, apoi, să ridice centrele de «opoziţie» şi de reacţie ce i-au fost date şi ei la origine, pe care animalul le posedă şi în care trăieşte extatic, la rangul de «*obiecte*» şi să înţeleagă ea *însăşi*, principial, acel «so-sein» (a-fi-aşa) al obiectelor, fără acea limitare pe care o trăieşte această lume a obiectelor, sau datul ei prin sistemul vital de instincte şi de funcţii senzoriale şi simţuri.

Spirit înseamnă, prin urmare, *facticitate*, posibilitatea de definire prin so-sein (a-fi-aşa) al lucrurilor înseşi. Spirit «are» doar o fiinţă capabilă de facticitate desăvîrşită." (*M. Scheler*, 1976)

În teoriile de mai tîrziu se stabileşte o legătură strînsă între o constituţie fundamentală biologică deosebită a omului şi deschiderea spre lume şi facticitatea constatate de Scheler. Astfel, zoologul Adolf Portmann a atras atenţia, în 1944, asupra faptului că omul se deosebeşte de animal prin aceea că unele etape de evoluţie stabilite de legi ale naturii, care la mamifere sînt parcurse în uterul matern, au loc, în cazul omului, într-un aşa-numit „prim an extrauterin", în afara pîntecului matern. Această venire-pe-lume prea timpurie pentru o supravieţuire independentă creează o ruptură vizibilă între cerinţele mediului ambiant şi posibilităţile copilului, creînd necesitatea ajutorului educaţiei şi permiţînd copilului să stabilească un contact foarte timpuriu cu fenomenele variate ale lumii. Arnold Gehlen atrage atenţia, în lucrarea sa principală *Omul. Natura sa şi locul său în lume* (1940), asupra faptului că absenţa instinctului, deschiderea spre lume şi nespecializarea îl expun pe om foarte devreme unui val de stimuli, şi se întreabă cum de acesta poate, în ciuda tuturor slăbiciunilor, să supravieţuiască.

Gehlen preia enunţul lui Nietzsche, conform căruia omul ar fi „animalul încă nestabilit":

„Această expresie este corectă și exactă în dublu sens. În primul rînd, vrea să spună că nu există încă nici o constatare privind ceea ce este omul de fapt, și, în al doilea rînd, că ființa om este cumva «nedefinitivată», nu este «fixată»... Omul este, după cum mai spuneam, o ființă care-și găsește în sine o sarcină — și tocmai de aceea are nevoie de o explicare a lui însuși, despre care a fost vorba mereu și despre care e vorba și aici. Putem lărgi acum puțin aceste propoziții: natura i-a atribuit omului o poziție specială, sau, altfel spus, a pornit cu omul pe o cale a evoluției, altfel inexistentă și niciodată încercată, a binevoit să creeze un nou principiu de organizare. Din acesta face parte și faptul că omul găsește deja în simpla sa existență o sarcină, că existența îi devine propria sa sarcină și realizare, foarte elementar spus: pentru el, este deja o realizare considerabilă să mai fie în viață în anul următor, iar această realizare necesită toate însușirile de care dispune și pe care trebuie să le folosească el însuși. Cînd spunem că nu este «definitivat», acest lucru înseamnă: mai dispune încă de propriile sale înclinații și daruri pentru a exista, se raportează la sine însuși, din necesitatea supraviețuirii, cum nu face nici un animal; nu trăiește, după cum obișnuiesc să spun, ci își duce viața. Nu din distracție, și nu pentru luxul gîndirii, ci dintr-o necesitate de prim rang: dacă natura a expus o ființă tuturor pericolelor și rătăcirii pe care le implică această calitate de «a nu fi definitivat», această obligativitate de a se stabili pe sine însuși și de a dispune de sine, a făcut-o cu un motiv serios. Iar acesta se află mai ales în riscul unui physis care contrazice orice legitate organică atît de valabilă în cazul animalelor. Dacă un mod oarecare de a observa poate fi numit biologic, ar putea fi acesta: de a se întreba despre o ființă cu ce mijloace există de fapt." (*A. Gehlen,* 1974)

Gehlen descrie în felul următor poziția biologică deosebită a omului:

„Spre deosebire de animal, omul este expus unei lumi incerte, infinit deschisă, cu o multitudine de posibilități neprevăzute. Nu îi sînt date organe adaptate exact mediului ambiant care, necesitate de cîteva instincte utile, nu îi oferă decît un decupaj al lumii care îi este vital, ținînd orice altceva într-un întuneric ocrotitor. Ci, lipsit de arme, de instincte, nespecializat, adică neadaptat, omul a fost aruncat într-o lume care este tocmai de aceea atît de incredibil de plină de conținut deoarece copleșește și inundă cu impresii o ființă căreia îi lipsește obtuzitatea organică ocrotitoare pe care o are animalul ce poate trăi în trupul său fiindcă acesta se armonizează cu mediul.

Lipsa aproape totală a organelor instinctuale ultraspecializate, lumea existenței sale, ca sferă deschisă incert și infinit, și a necesității de a trăi optînd mereu și luînd poziție, deci acționînd — acestea sînt doar părți diferite ale aceleiași situații umane fundamentale, iar această lume, care nu este favorabilă instinctelor, așa cum este, datorită unei înțelepciuni superioare lumea animalelor, omul trebuie deci să-și interpreteze această lume în toate amănuntele, să și-o însușească, deci să și-o însușească activ. O percepție interpretată, o mișcare într-o concordanță precisă cu obiectul sînt deja realizări care presupun o muncă intensă de luni și ani de zile în prima copilărie, într-o perioadă de probă lungă, ocrotită și apărată împotriva exteriorului. Însușirea unei lumi deschise, incerte, cu succesul tîrziu și chinuit că reușim să înțelegem, deja prin percepție, acel sosein (a-fi-așa) al lucrurilor, această însușire este, văzută de pe partea cealaltă, dezvoltarea posibilităților noastre de a acționa, edificiul unor capacități și disponibilități care sînt abia dobîndite." (*A. Gehlen,* 1961)

„Avem, prin urmare, o noțiune a structurii omului care *nu* se bazează doar pe caracteristicile rațiune, spirit etc., și operăm deci de acum încolo dincolo de... alternativa acceptării unei diferențe doar graduale între om și animalul ce i se află cel mai aproape, sau cea care ne-ar obliga să vedem diferența esențială doar în spirit. Avem acum, în schimb, «proiectul» unei ființe deficitare din punct de vedere organic, și *prin aceasta* deschisă către lume, adică neviabilă în mod natural, în nici un mediu *anumit*, și înțelegem acum care este problema ideii conform căreia omul ar fi încă «nestabilit» și «sarcină sie însuși». Capacitatea de existență pur și simplu a unei asemenea ființe este îndoielnică, iar simpla trăire, o problemă pentru a cărei rezolvare omul trebuie să extragă din sine însuși, singur, toate posibilitățile. Aceasta ar fi deci ființa activă. Cum omul este capabil de viață, condițiile pentru rezolvarea acestei probleme trebuie să se găsească în el însuși... Toate însușirile sale umane deosebite trebuie raportate la întrebarea... În ce fel această ființă, incomparabilă, în esența sa, cu orice animal este capabilă de viață? Căci și deschiderea spre lume este... fundamental o *presiune*. Omul este supus unui *val* cu totul neanimalic *de stimuli*, multitudinii «neadecvate» de impresii din afară, pe care

trebuie să le depășească într-un fel. El nu are în față un mediu instinctiv inteligibil, ci o lume — în sensul negativ al cuvîntului, un cîmp surpriză al unei structuri imprevizibile, care trebuie parcurs cu «precauție» și «atenție». Deja aici se află o sarcină urgentă fizică și vitală: cu mijloace proprii și prin acțiune proprie, omul trebuie *să se degreveze, adică trebuie să transforme condițiile defectuoase ale existenței sale. prin propria sa forță, în șanse favorabile vieții sale.*" (*A. Gehlen.* 1974)

Pentru a supraviețui în aceste condiții, omul trebuie să-și însușească o cultură drept „a doua sa natură", pe care Gehlen o plasează sub incidența conceptelor-cheie de degrevare și instituire.

„Cum de reușește omul să ajungă totuși, în ciuda deschiderii sale spre lume și a reducerii instinctelor, în ciuda plasticității potențiale incredibile cuprinse în el și a instabilității, la un comportament previzibil, regulat, în anumite condiții totuși provocabil, deci la un comportament pe care l-am putea numi cvasiinstinctiv sau cvasiautomat, care, în cazul lui, ține locul celui realmente instinctiv, și care, după toate aparențele, definește el însuși contextul stabil social? A formula astfel întrebarea înseamnă a pune problema instituirilor. Așa cum grupurile animale și simbiozele rămîn sudate datorită unor declanșatori și impulsuri instinctuale, grupurile umane și instituirile cu obișnuințele cvasiautomate ale gîndirii, simțirii, valorificării și acțiunii, cuprinse în ele, devin unilaterale, se habitualizează, și, în acest fel, se stabilizează. Abia așa devin, în procesul lor de unilateralizare, obișnuințe, și, într-o oarecare măsură, stabile, adică previzibile. Dacă instituirile sînt distruse, constatăm imediat imprevizibilitate și instabilitate, o lipsă de apărare a comportamentului în fața stimulilor, comportament care poate fi denumit acum instinctual...
Toate funcțiile superioare ale omului, în orice domeniu al vieții intelectuale și morale, însă și perfecționarea mișcării și a acțiunii, sînt dezvoltate acum prin faptul că formarea obișnuințelor fundamentale și stabile degrevează și «împinge în sus» energiile motivației, ale încercării și controlului folosite originar acolo." (*Idem*)

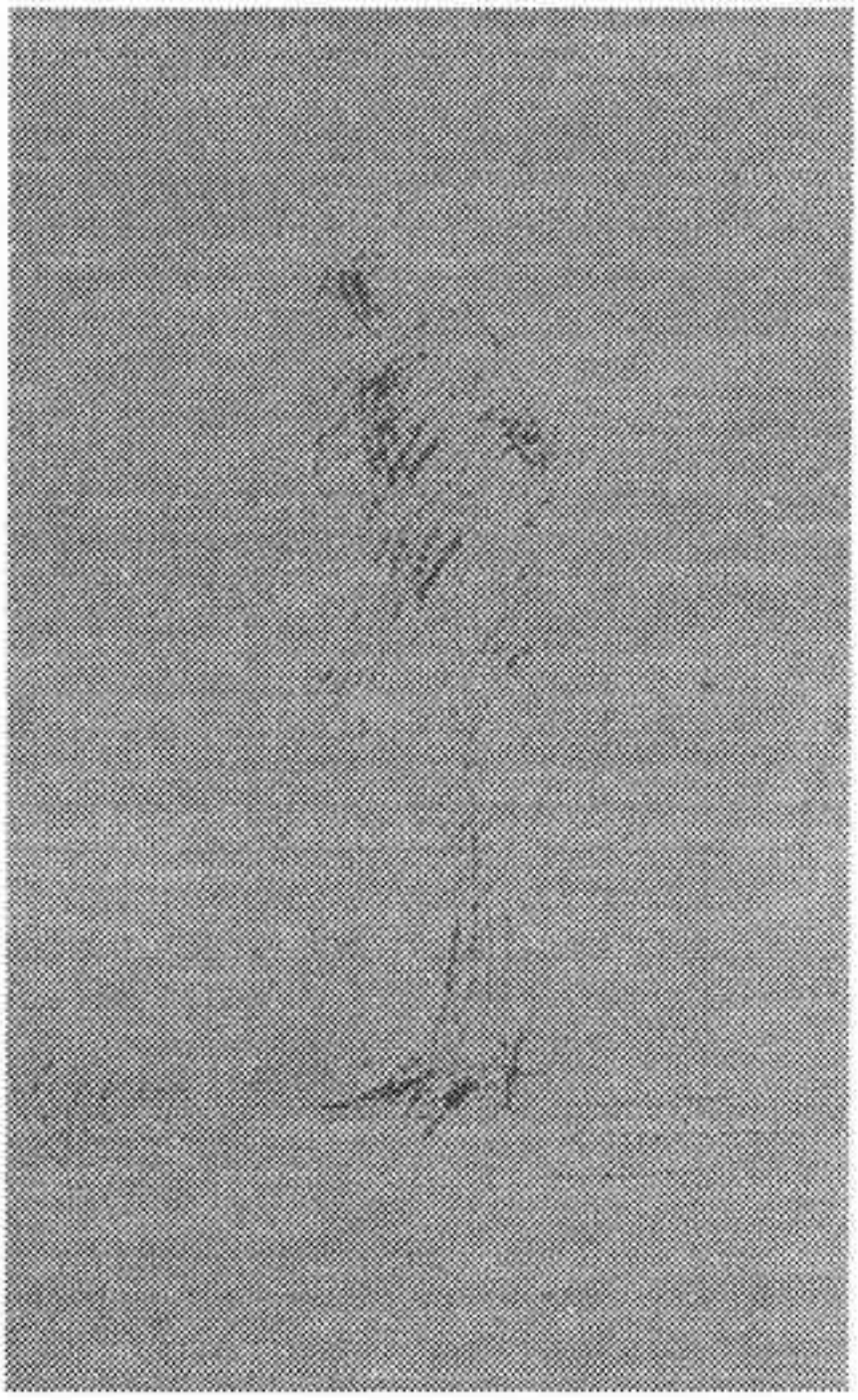
Gehlen avertizează în legătură cu demontarea instituirilor:

„Dacă siguranța și stabilizările exterioare, care se află în tradiții stabile, cad și sînt demontate, comportamentul nostru va fi deformat, determinat de afect, instinctual, imprevizibil și instabil. În măsura în care în mod normal evoluția civilizației acționează și destructiv, atingînd tradiții, drepturi, instituiri, ea «naturizează» omul, îl primitivizează și îl aruncă înapoi în instabilitatea naturală a vieții sale instinctuale. Mișcarea înspre decădere este mereu naturală și probabilă, iar mișcările înspre măreție, pretențios și categoric, sînt mereu obținute prin forță, chinuite și improbabile. Haosul trebuie presupus mereu în sensul vechilor mituri și, desigur, cosmosul este divin și periclitat." (*A. Gehlen*, 1961)

Odo Marquard a adoptat, în 1963, o poziție critică față de Gehlen:

„... devine tot mai atractivă tocmai acea teorie a «omului» care — pornind de la Herder — radicalizează cel mai mult ideile lui Scheler, expunînd teza sa a spiritului, în direcția unei filozofii a naturii: ea înțelege toate realizările sale — și spiritul — ca «degrevare» de starea sa deficitară naturală, iar cultura ca marele aranjament destinat numai evitării continue a dispariției: problemele naturale ale omului devin instanțe ale istoriei. Antropologia zilelor noastre nu începe doar, ci se și desăvîrșește sub semnul «întoarcerii la natură». Acolo unde spiritul pare prea nepretincios și istoria prea irațională pentru a mai avea în sine vreun rost, nu mai rămîne în cele din urmă decît natura, care să-i dea un sens. Acolo unde omul nu mai este determinat istorico-filozofic de acel «scop final» către care tinde, și de acele «mijlociri» prin care îl atinge, trebuie să se lase determinat de acel lucru de care vrea să fugă prin toate mijloacele: de «degrevări». Desigur: această antropologie vorbește de o degrevare «a omului», nu de cea «a tuturor» oamenilor: nu reușește să ajungă la o teorie împotriva răspîndirii nedrepte a mijloacelor de degrevare, la nici una împotriva asupririi. Din acest motiv știe, este adevărat, să motiveze de ce omul nu este animal, nu însă și de ce n-ar trebui să fie neom." (*O. Marquard*, 1973)

Jürgen Habermas vizează, în critica sa, teoria instituirilor a lui Gehlen. Mai întîi, rezumă concluzia lui Gehlen din faptul că culturile timpurii au încercat să stăpînească excesul de energie, varietatea de mișcare, hipersensibilitatea (valul stimulilor), deschiderea inteligenței, cu ajutorul unor instituiri puternice:



Alberto Giacometti, „Obiect calmant II"

„Fără să ne dăm seama, ceea ce poate fi valabil pentru culturile primitive atribuim naturii umane ca atare; în acest fel, ia naștere aparența că omul ar depinde de represiune, o dată pentru totdeauna, că din natura omului rezultă necesitatea unei societăți construite pe baze autoritare...
Însă așa cum există și au existat condiții în care instituirile de acest fel sînt de neînlocuit, avînd rol de educator, pot apărea, istoric, și alte condiții, poate deja reale, în care omul devine, în aceeași măsură în care își sublimează energiile instinctuale și se stăpînește pe sine însuși, independent de marile sisteme autoritare, a căror violență și demnitate Gehlen le consideră inevitabile. De aici lipsește și afirmarea stringenței, că în cazul demontării lor, în cazul înlocuirii stăpînirii oarbe cu autoritatea rațională, omul ar «degenera»." (*J. Habermas,* 1958)

În sfîrșit, Habermas își extinde critica asupra întregii antropologii filozofice. Mai întîi, elaborează o concepție despre om care ar putea fi comparată cu cea a lui Sartre, și anume că existența este premergătoare esenței. (vezi pp. 151 ș.urm.)

„Ființa omului nu poate fi disociată de sensul la care se raportează, sau la care ar trebui să se raporteze și pe care, subiectiv, s-ar putea să nici nu-l atingă. A vorbi, a acționa, a construi nu înseamnă a dispune doar de anumite organe, ci și de un sens...; nu sînt capacități rigide, care își fac treaba pe ascuns, sînt capacități doar în măsura în care omul le folosește, le înțelege și se înțelege în raport cu ele. Iar acest sens nu este o dată pentru totdeauna același. Dacă este așa, că oamenii își constată esența abia în această înțelegere a sensului, atunci omul are multe esențe, dacă nu cumva vedem esența omului în aceea că este nevoit să participe la efortul de a o descoperi cîndva." (*Idem*)

„«Natura» omului, ceea ce este considerat uman, nu este pur și simplu un «dat», ca natura lucrurilor sau a ființelor. Apare ca o «destinare», în sensul dublu al cuvîntului: necesită obiectivitate, este sustrasă alegerii omului; și cu toate acestea, necesită și subiectivitate, efortul și înțelegerea acesteia pentru a deveni cu adevărat. Ceea ce face om din om, umanismul, are acest dublu caracter: îi este dat omului să fie în același timp dat și abandonat (gegeben und aufgegeben)." (*Ibidem*)

În cele din urmă, Habermas subliniază întîietatea istoricității și a socialului față de natural:

„...ceea ce oamenii pot să facă din ei și din societatea lor; ceea ce, într-o situație dată și în ciuda tuturor tradițiilor, trebuie să facă din ea pentru a nu fi distruși de contradicțiile ei — aceasta este o problemă teoretică și în același timp practică.
Antropologia, în măsura în care este filozofică, trebuie să aplice și la ea însăși interdependența dintre legătura cu mediul ambiant și deschiderea spre lume, pe care crede că o poate constata în general. Cine se ocupă cu antropologia, nu se poate situa pe poziția îngerilor, a «conștiinței în sine», pe care le-o neagă tuturor celorlalți; și el trăiește într-o societate concretă, pune întrebările, în această măsură, dintr-o perspectivă «dogmatică»..., își derivă conceptul de om din interesele obiective ale lumii sale, din interese ce reies din tendințele istorice ale evoluției sociale... Mai degrabă, antropologia trebuie să-și explice principial conceptul ei de om prin conceptul de societate, în care se naște și nu se naște întîmplător — doar așa este ferită de tentația de a oferi devenirea istorică ca «natură» și de a o sugera ca normă." (*Ibidem*)

Meditații despre istorie

Habermas folosește istoria, cînd respinge teoria lui Gehlen și a unei antropologii rigide, ca argument critic împotriva unei imagini a omului încremenit într-o natură obiectivă. Întrebarea dacă istoria face față unei asemenea poziții de instanță critică față de absolutizare devine deja o problemă, fiindcă pe de o parte se așteaptă ca acest argument să fie general valabil, referindu-se însă, prin acesta și din punctul de vedere al conținutului, tocmai la faptul că în transformările istoriei nimic nu este general stabil. Istoria se prezintă, astfel, în mod paradoxal, ca un criteriu dătător de sens și ca anulare, relativizare, a enunțurilor ce se absolutizează de la sine.

„Însăși ideea de evoluție presupune un orizont de nonevoluție, unde diferitele competențe sînt preluate încadrate în unitatea tradiției și nedizolvate în calificări ce sînt obiect de inovații, discuții și cercetări specifice." (*J.-F. Lyotard,* 1986)

În cadrul întrebării cuprinzătoare la care ne referim de fapt cînd vorbim despre istorie, acest paradox devine una din marile teme ale filozofiei istoriei, legîndu-se de problema dacă se poate găsi un sens rațional istoriei.
În cele din urmă mai avem de pus întrebarea dacă asemenea dispute sînt relevante pentru noi astăzi, întrebarea deci, ce poate să realizeze conștiința istoriei pentru înțelegerea de către noi a prezentului. Unii teoreticieni merg pînă acolo încît pornesc de la o lipsă absolută de sens, considerînd în acest fel că la fel de lipsită de importanță ar fi și o determinare a locului prezentului.

În fața unei asemenea tensiuni între sensul și lipsa de sens a istoriei, una dintre metodele filozofiei istoriei își propune să cerceteze relația oamenilor din trecut cu istoria, pentru a înțelege în acest fel mai bine relația proprie. În Antichitatea greacă, tema istoriei avea o mare importanță în cadrul relecției filozofice. Cunoașterea filozofică se îndrepta doar înspre forma ce dăinuia, adevărul și ființa autentice erau văzute doar în imuabil, în timp ce devenirea și trecerea aparțineau unei lumi de suprafață, față de care cunoașterea supremă se știa superioară. În fața lumii veșnice a ideilor, istoricitatea era înțeleasă doar ca deviere nesemnificativă, ca o revenire a ceea ce este în fond la fel. Mișcarea istorică era concepută, în această accepție, cel mult ca un circuit.
Augustin cuprinde în lucrarea sa *Cetatea lui Dumnezeu* toate opiniile vechi, referindu-se și la teoria renașterii a lui Platon, inclusă în teoria circuitului:

„Credeau însă filozofii că ar putea sau ar trebui să rezolve această dispută despre lume nu altfel decît introducînd anumite cicluri ale timpului după ale căror mișcări toate lucrurile din imperiul naturii se reînnoiesc mereu și revin; unde toate straturile secolelor ce vor veni și ale celor ce au fost s-ar mișca fără încetare asemenea unei roți; fie că lumea continuă să dăinuiască, aceste cicluri ale timpului se confundă cu ea, fie că și ea, după anumite perioade, ba se alcătuiește din nou, ba se descompune, și înfățișează din nou acele lucruri care au trecut deja ca și cele ce vor veni iarăși. Din acest joc însă nu se poate elibera nici măcar sufletul nemuritor, chiar și atunci cînd a ajuns deja la înțelepciune, deoarece după această părere a lor, el ar trebui să se întoarcă fără încetare de la adevărata mîntuire la adevărata sufe-

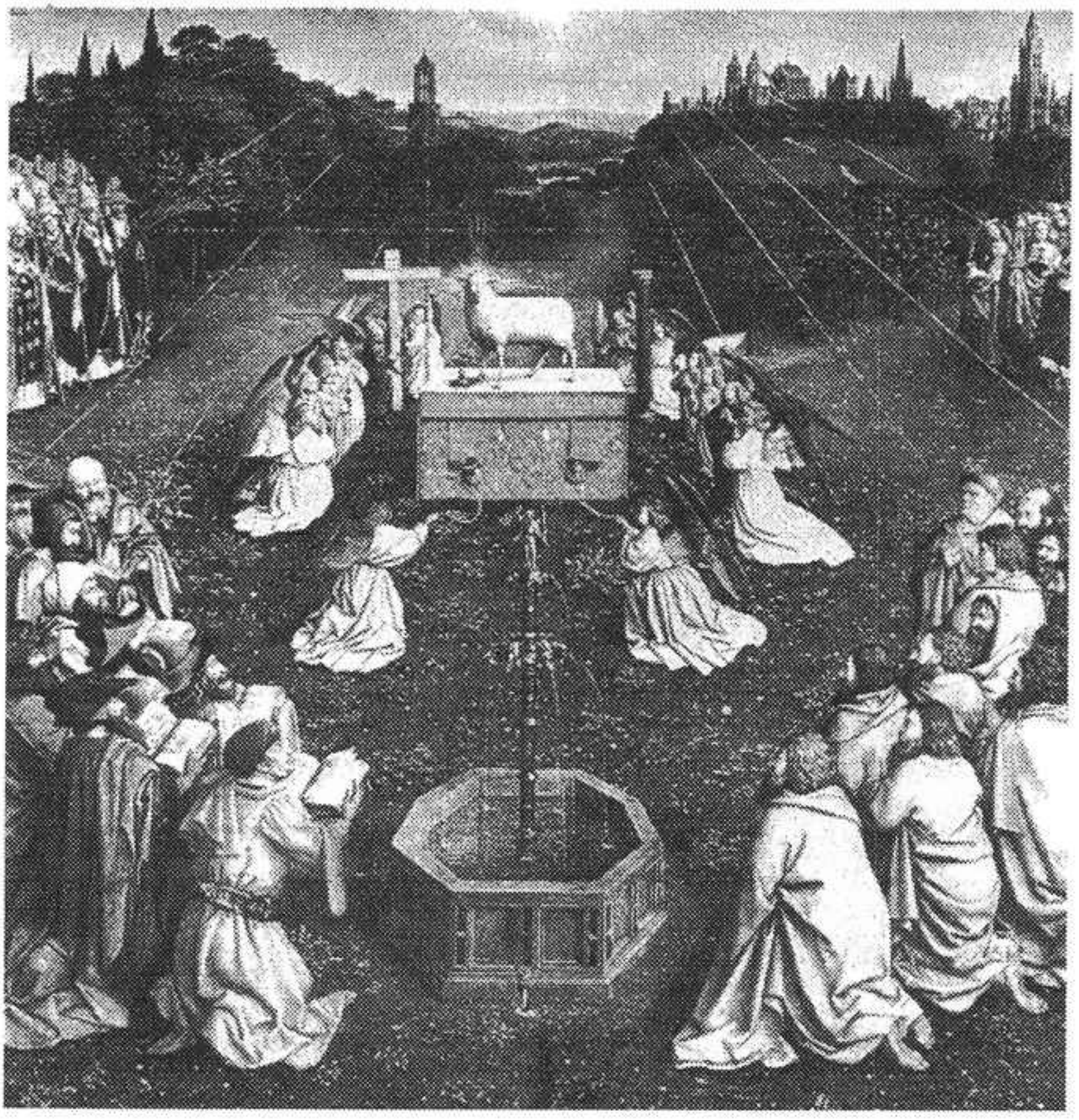
rință, și de la adevărata suferință la adevărata mîntuire. Căci cum poate mîntuirea să fie vreodată adevărată, dacă nu a fost niciodată sprijinită de siguranța veșniciei? Sufletul nu își cunoaște, lipsindu-i experiența, viitoarea suferință, sau, din nefericire, trebuie să se teamă în mîntuire, de aceasta? Dacă însă ei spun că nu s-ar întoarce niciodată la damnare, ci ar trece de la aceasta la mîntuire, se întîmplă așadar ceva nou în timp, care nu s-ar sfîrși în timp? De ce însă nu poate fi la fel cu lumea? De ce nu la fel cu omul, care a fost creat în lume, pentru ca aceste cicluri false, inventate de înțelepți falși și înșelători, să fie evitate pe calea dreptei învățături?" (*Augustin*, 1977)

Concepției antice Augustin îi opune, în concepția sa teologică asupra istoriei, ideea biblică creștină a unei evoluții în linie dreaptă, cu evenimente unice: Dumnezeul creator a făcut lumea din nimic și o va anula din nou după voința sa. Christos este salvatorul trimis de Dumnezeu care apare ca mîntuitor și ca salvator al oamenilor de păcatul originar și ca cel ce depășește moartea:

„Căci o dată a murit Christos pentru păcatele noastre; iar el, care a înviat din morți, nu va mai muri niciodată; iar moartea nu va mai avea niciodată putere asupra lui. Și noi vom fi de asemenea veșnic cu Domnul după Înviere." (*Idem*)

Creștinismul se înțelege ca o religie istorică, ce se bazează pe un eveniment

Fraţii van Eyck, „Mielul mistic"



istoric unic, care însă deschide, fiind o revelație divină, o perspectivă supraistorică în care oamenii pot trăi. În așteptarea sfîrșitului lumii și vieții veșnice, ei trăiesc istoria ca pe ceva contradictoriu. Aceasta este întruchiparea tuturor relelor acestei lumi pline de implicații nefericite, și în același timp anticiparea și pregătirea pentru mîntuirea relevată de Dumnezeu prin Christos, pentru împărăția veșnică a lui Dumnezeu, care „nu este din această lume". Pentru Augustin, istoria este povestea mîntuirii conduse de Dumnezeu, între creație și Judecata de Apoi (eshaton). Mișcarea ei își are izvorul în contradicția dintre două sfere, care se află într-o luptă ascunsă nouă: împărăția divină (civitas dei) și împărăția lumii (civitas terena aut diaboli). Este o luptă între credință și necredință, între cel ce se orientează după Dumnezeu și se înțelege din grația acestuia, și cel fixat doar asupra lui însuși, cel ales pe de o parte și cel damnat pe de alta.

Concepția istorică elaborată de Augustin formulează principii care, cu anumite transformări, au fost de maximă importanță și pentru meditațiile istorico-filozofice ulterioare, și anume pentru cele conform cărora istoria este inclusă în supraistorie, extrăgîndu-și din aceasta sensul, putînd fi înțeleasă ca o luptă între puteri antagoniste și avînd un început și un scop. În afară de aceasta, pleacă de la comuniunea, ba chiar unitatea tuturor oamenilor și se înțelege pe sine ca o unică istorie mondială, cuprinzînd toate popoarele, elaborînd astfel ideea unei istorii universale.

Aşteptarea nerăbdătoare a sfîrşitului timpului, trezită de creştinism, s-a legat de-a lungul secolelor mereu de speranța mîntuirii de suferința pămîntească și și-a găsit expresia în numeroase mișcări religios-politice și utopice. Cele mai importante sînt cele ale lui Thomas Morus (*Utopia,* 1517) și Tommaso Campanella (*Cetatea soarelui,* 1623). Aceste opere sînt mărturii că povestea mîntuirii adusă de creștinism a fost tot mai mult și tot mai direct introdusă și interpretată în istoria lumii. „Utopia Renașterii este cerul secularizat al Evului Mediu" (*M. Horkheimer,* 1971). Forțamente cerul este o construcție pur mentală: din nemulțumirile create de condițiile existente, acești gînditori au elaborat, solitari, un ideal ce plătește tribut unor unilateralități:

„Utopia dorește să șteargă suferința societății prezente, să păstreze definitiv tot ce este bun în ea, însă uită că momentele bune și rele sînt doar aspecte diferite ale aceleiași stări, deoarece sînt fundamentate pe aceleași condiții. Pentru ei, schimbarea existentului nu este legată de transformarea anevoioasă și plină de sacrificii a bazelor societății, ci mutată în capul subiecților." (*M. Horkheimer.* 1971)

O altă premisă importantă a acestor proiecte utopice este că nu îl consideră pe om rău din natura sa, ci pervertit de implicarea în instituții terestre malefice, mai cu seamă în cea a proprietății. Un alt teoretician al istoriei și politicii renascentist, Niccolò Machiavelli, se distanțează de o asemenea concepție; el a provocat de-a lungul secolelor dispute furtunoase cu lucrările sale *Discursuri. Considerații politice asupra vechii istorii italiene* (1531) și *Principele* (1532), în care a dezvăluit fără cruțare slăbiciunile umane, derivînd necesitatea unui stat puternic din faptul că acesta ar trebui să garanteze o ordine împotriva acestor slăbiciuni, o ordine în care s-ar putea dezvolta și binele din om.

Machiavelli este marcat de concepția științifică asupra naturii ce se impunea în timpul Renașterii, aplicînd-o și la istorie. În acea epocă, ideea unei predestinări divine pierdea tot mai mult teren în favoarea convingerii că istoria lumii ar urma cursul unei evoluții raționale imanente lumii, ce ar corespunde ordinii raționale și stabilite prin legi, descoperită de științele naturii în fenomenele materiei. În acest fel s-a schim-

bat și perspectiva asupra istoriei: a apărut dorința de a învăța din ea ceva util, ce putea fi valorificat. Machiavelli este convins că se poate învăța din studiul istoriei ca și din cel al naturii, crezînd însă că trebuia să se pornească de la premisa unei similitudini de esență a omului:

„Privind întîmplările prezente și cele trecute, recunoaștem ușor că în toate cetățile și popoarele au stăpînit dintotdeauna aceleași dorințe și afecte. Prin urmare, cine cercetează cu atenție trecutul, poate, cu ușurință, să prevadă întîmplările ce vor fi în fiecare stat și să folosească aceleași mijloace pe care le-a găsit folosite de cei vechi, sau, dacă nu le găsește folosite, poate să descopere, întîmplările fiind asemănătoare, altele noi...
Bărbații înțelepți obișnuiesc să spună, nu fără chibzuință și motiv, că, cine dorește să prevadă viitorul, trebuie să privească trecutul, căci toate lucrurile au avut întotdeauna asemănări cu ceea ce a fost. Acest lucru se întîmplă deoarece sînt înfăptuite de oameni, iar aceștia au mereu aceleași patimi, și le-au avut dintotdeauna; de aceea, rezultatul trebuie să fie mereu același." (*N. Machiavelli*, 1963 b)

Machiavelli descrie transformările istorice ca pe un circuit al formelor de guvernămînt, înțeles de asemenea ca o lege a naturii:

„Țările obișnuiesc să ajungă, de cele mai multe ori, în transformările lor, de la dezordine la ordine. Natura nu permite lucrurilor omenești să stea pe loc. Dacă, prin urmare, își ating suprema perfecțiune și nu mai pot urca, trebuie să coboare. Tot așa, cînd au coborît, ajungînd, prin dezordine, la cea mai de jos treaptă, nemaiputînd să coboare, trebuie să urce. Astfel coborîm de la bine la rău și urcăm de la rău la bine. Căci vitejia naște liniște, liniștea, lene, lenea naște dezordine, iar dezordinea, decădere. La fel, din decădere se naște ordine, din ordine, vitejie, iar de aici, renume și fericire." (*Idem*)

După Machiavelli, bunăstarea socială depinde de siguranță și ordine. Statul trebuie să le garanteze. Pentru aceasta, el trebuie să dispună de putere și forță de a se impune, trebuie să fie puternic și centralizat. Machiavelli merge pînă acolo încît cere ca toate interesele să se subordoneze acestei premise necesare unui stat puternic, chiar și cele morale. Justifică această idee prin faptul că doar aceste premise ar face posibilă bunăstarea cetățenilor. O entitate statală ar avea valoare doar în măsura în care s-ar îngriji de cele mai bune premise necesare aplicării depline, de către cetățeni, a hărniciei și destoiniciei.
Machiavelli consideră că bunăstarea întregului ar depinde de liberul joc al forțelor economice, pe care nereglat și-l poate imagina doar ca haos. Își poate dezvolta valoarea printr-o reglare sigură și un edificiu statal puternic. Machiavelli este convins că

„oamenii fac doar din nevoie ceva bun. De îndată însă ce au alegere liberă și pot face ce vor, totul se încurcă. De aceea se spune că foametea și sărăcia îi fac pe oameni harnici, iar legile îi fac buni". (*Ibidem*)

Este adevărat că Machiavelli reprezintă opinia epocii moderne, conform căreia istoria se poate face și se poate plănui, însă în concepția sa, subiectul istoriei se impune doar ca putere statală. Cunoașterea de către puterea statală a legilor istorice și antropologice, care permite intervenția bine orientată în procesul istoric, este gîndită ca o cunoaștere de dominație. În cazul lui Machiavelli se poate studia de asemenea felul în care presupuneri fundamentale despre ființa umană, considerate imuabile, pot determina concepția istorică.
Teoria că vremurile se schimbă, nu însă și alcătuirea oamenilor, devalorizează însăși istoria, căreia nu-i recunoaște capacitatea de a transforma profund omul, prin schimbările petrecute în ea. Istoria are efect doar asupra cunoașterii: cunoaștere, care înseamnă putere.
O dată cu concepția fundamentală, că subiectul istoriei nu este un Dumnezeu transcendent lumii, care prin previziune să conducă fenomenele și destinele cursului lumii, apare, pentru epoca modernă, problema formei în care subiectul își realizează acțiunea istorică. Dacă Machiavelli vrea să alcătuiască isto-

ria prin asigurarea și întărirea puterii statale, Hobbes pune în prim-plan evoluția reglementărilor legislative și a constituțiilor statale. Utopiștii, în schimb, se gîndesc la o schimbare a relațiilor de proprietate. La toți, filozofia istoriei devine identică cu filozofia politicii.
Iluminismul leagă de istorie ideile privind îmbunătățirea condițiilor de viață și desăvîrșirea omului însuși. În perspectiva activității umane orientate după rațiune, istoria devine istoria progresului Iluminismului și al umanismului. Societăți și culturi din trecut sînt cercetate după criteriul rațiunii reprezentat în ele. Credința în progres marchează înțelegerea istoriei începînd din această epocă. Iar progresul este văzut mai degrabă ca unul al moralității, și mai puțin ca unul al fericirii determinate material. Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) înțelege, în lucrarea sa *Educarea neamului omenesc*, revelațiile diferitelor religii ca diverse mijloace de educație cu care instanța divină — mereu aceeași — acționează, în funcție de gradul de dezvoltare al unui popor, asupra culTivării oamenilor, pentru ca, în cele din urmă, să unească întreaga omenire în suprema rațiune și morală. Lessing prevede o epocă în care toate adevărurile date omului pînă atunci de revelația din afară vor fi înțelese de către el însuși prin rațiune.

„Nu! Va veni, va veni cu siguranță vremea aceea a desăvîrșirii, cînd omul, cu cît va fi mai încredințat în mintea lui de apropierea unui viitor mai bun, cu atît mai puțin va avea nevoie să-și caute în acest viitor motivele acțiunilor sale; atunci el va înfăptui binele pentru că e bine, și nu pentru că nu știu ce arbitrare răsplăți sînt statornicite, care și-au avut altădată rostul unic să-i fixeze și să-i întărească privirea șovăitoare spre a putea descoperi răsplățile intrinseci, mai bune ale binelui." (*G. E. Lessing,* 1958)

Immanuel Kant consideră că pentru interpretarea filozofică a istoriei cea mai importantă problemă este realizarea libertății. Prin aceasta, filozofia istoriei devine și pentru el o filozofie politică. Individul se înțelege în autonomia sa, în capacitatea de a da el însuși legi, își simte „omenia din el". Din libertatea astfel înțeleasă, omul își extrage demnitatea:

„...nici o nefericire nu este mai mare decît să te vezi la discreția unei creaturi a propriei specii care să te poată obliga să te supui voinței sale arbitrare și să faci ce vrea ea." (*I. Kant,* 1975, vol. 9, a)

Problema este că libertatea nelimitată va duce probabil la ciocniri de interese și conflicte în viața socială, de aceea Kant încearcă să o rezolve prin postulatul pacificării active necontenite, prin care conflictul natural și inevitabil al oamenilor în societate poate fi transformat dintr-un conflict contrar legii într-unul legal, generator de pace. Măreția istorică a unui edificiu statal se poate stabili în acest caz în funcție de gradul în care instituțiile și legile ei mijlocesc, ca o sarcină continuă, pacea și libertatea. În lucrarea *Ideea unei istorii universale în înfățișare cosmopolită* (1784) scrie:

„Cea mai mare problemă pe care natura o impune genului uman spre dezlegare este înfăptuirea unei societăți civile menite să administreze în mod general dreptul. Numai în societate și, anume, într-o societate unde domnește cea mai mare libertate, deci un antagonism general al membrilor ei și totuși cea mai exactă determinare și asigurare a limitelor acestei libertăți pentru ca să poată exista cu libertatea altora, poate fi atinsă în omenire suprema intenție a naturii, adică dezvoltarea tuturor dispozițiunilor sale; astfel, suprema sarcină pe care natura i-o impune omului trebuie să fie o societate în care libertatea se combină, prin legi exterioare, în cel mai înalt grad posibil cu forța abstractă, adică o constituție civilă perfect justă; asta deoarece natura nu-și poate atinge scopurile privitoare la specia noastră decît prin intermediul împlinirii acesteia. Nevoia îl împinge pe om, care iubește atît de mult libertatea neîngrădită, să intre în această stare de constrîngere, și anume cea mai mare nevoie dintre toate, adică aceea pe care oamenii și-o fac ei înșiși întreolaltă, deoarece înclinațiunile lor nu îngăduie ca ei să poată trăi lungă vreme în liber-

tate sălbatică lîngăolaltă. Dar într-o astfel de îngrădire cum este societatea civilă, aceleași înclinațiuni produc, în urmă, cel mai bun efect, anume, așa cum copacii într-o pădure, tocmai prin faptul că fiecare năzuiește să-i ia celuilalt aerul și soarele, sînt constrînși a căuta fiecare deasupra sa aer și lumină dobîndind tocmai în acest fel o creștere frumoasă dreaptă, pe cînd cei ce-și dezvoltă în libertate și izolați de ceilalți ramurile după bunul plac cresc chirciți, aplecați și strîmbi. Toată cultura și arta, care împodobește omenirea, cea mai frumoasă ordine socială sînt roadele vrajbei, care e silită prin sine însăși să se disciplineze și să dezvolte astfel în mod desăvîrșit, prin artă impusă, germenii naturii." (*I. Kant*, 1981)

Pacea internă a unui popor este de neconceput fără pacea externă între popoare:

„Problema instituirii unei constituții civile desăvîrșite e dependentă de problema unui raport extrem de legal între state și nu poate fi dezlegată fără considerarea acestuia. La ce folos este să elaborezi o constituție legală civilă printre indivizi, adică o constituire a unei ființe comune? Aceeași nesociabilitate care i-a împins pe oameni înspre aceasta este cauza pentru care și orice ființă comună în relații exterioare, adică și statul în relație cu alte state, se află într-o stare de libertate neîngrădită; prin urmare, orice stat trebuie să se aștepte din partea altuia la aceleași rele care i-au apăsat pe indivizi și i-au obligat să treacă într-o stare civilă legală. Natura a folosit prin urmare nesociabilitatea oamenilor, chiar cea a marilor societăți și a organismelor statale ale acestei specii de ființe, ca mijloc pentru a descoperi în antagonismul inevitabil al acestora o stare de liniște și siguranță; aceasta înseamnă că îi împinge prin războaie, prin înarmarea exagerată și nestăvilită, prin nenorocirea pe care, datorită acestor războaie, o resimte în cele din urmă orice stat, chiar în pace fiind, în interiorul său, spre încercări, la început imperfecte, apoi însă, după multe pustiiri, răsturnări și chiar epuizare profundă interioară a puterilor lor, la ceea ce rațiunea le-ar fi putut spune și fără atîtea experiențe triste, și anume să iasă din starea lipsită de legi a sălbaticilor și să intre într-o federație a popoarelor; în care fiecare, chiar și cel mai mic stat, se poate aștepta la siguranță și drepturi, nu datorită propriei forțe sau propriei judecăți legale, ci doar datorită acestei mari federații a popoarelor..., datorită unei puteri unite și a deciziei după legi ale voinței unificate. Oricît de idealistă ar putea părea această idee, ea este totuși sfîrșitul inevitabil al suferinței pe care oamenii și-o pricinuiesc și care constrînge statele la aceeași hotărîre (oricît de greu le-ar veni) la care omul sălbatic a fost constrîns tot atît de greu, anume de a părăsi libertatea brutală și de a căuta liniște și siguranță într-o constituție legală. — Toate războaiele sînt prin urmare tot atîtea încercări (dacă nu în intenția omului, în intenția naturii) de a crea noi relații între state și de a construi noi organisme prin distrugerea sau măcar amputarea tuturor, organisme care la rîndul lor nu se pot menține, fie singure, fie unul alături de celălalt, fiind nevoite să sufere și ele noi revoluții asemănătoare; pînă ce, în sfîrșit, în parte prin cea mai bună alcătuire a constituției civile în interior, în parte printr-o înțelegere și legiferare comună în exterior, se creează o stare care, asemănător unei ființe comune civile, se poate menține singură, ca un automat." (*I. Kant*, 1981)

Nici statul mondial republican, care ar garanta pacea eternă, nu este, pentru Kant, scop în sine, ci doar premisa ideală pentru desăvîrșirea moralității umane:

„Noi sîntem cultivați într-un grad înalt prin artă și știință. Noi sîntem civilizați pînă la dezgust pentru fel de fel de politeță și bunăcuviință socială. Dar pentru a ne crede deja moralizați, pentru aceasta lipsește încă foarte mult. Căci ideea moralității aparține încă culturii; întrebuințarea acestei idei însă, neavînd altă țintă decît asemănarea cu moralitatea în ambiție și buna purtare exterioară, constituie numai civilizația. Cîtă vreme însă statele întrebuințează toate forțele lor pentru planurile lor, vanitoase și brutale, de expansiune, oprind astfel strădania începută de formare interioară a mentalității cetățenilor lor și luîndu-le chiar tot sprijinul pentru aceasta, nu ne putem aștepta la nimic de acest fel, deoarece înfăptuirea acestui scop cere o lungă prefacere internă a fiecărui stat pentru formarea cetățenilor săi. Tot binele însă, care nu e altoit pe o mentalitate bună din punct de vedere moral, nu este nimic decît simplă iluzie și mizerie strălucită. În această stare e probabil că va rămîne genul uman, pînă ce va fi ieșit prin muncă, în modul cum l-am expus, din starea haotică a raporturilor între state." (*I. Kant*, 1981)

Kant consideră că este posibilă

„elaborarea istoriei universale după un plan al naturii, plan care ar ţinti spre o perfectă asociere civilă în genul uman...

E. ce-i drept. o încercare stranie şi în aparenţă absurdă de a vrea să scrii o istorie după o idee cum ar trebui să se desfăşoare cursul lumii, dacă ar fi să se potrivească unor anumite scopuri raţionale; se pare că într-o astfel de intenţie s-ar putea scrie un roman. Dacă am presupune însă că natura însăşi, în jocul libertăţii umane, nu procedează fără plan şi fără scop final, această idee ar putea deveni totuşi utilizabilă. Şi. deşi noi sîntem prea miopi de a pătrunde cu înţelegerea noastră mecanismul tainic al operei naturii, această idee ne poate servi totuşi ca principiu de a înfăţişa un agregat, de altfel haotic, de acţiuni umane, cel puţin în mare, ca un sistem." (*Idem*)

Dacă privim, continuă el, evoluţia istorică de pînă acum

„vom descoperi un mers regulat al îmbunătăţirii constituţiei statelor în partea noastră a lumii (care probabil că va da legile sale tuturor celorlalte). Mai departe, dînd atenţie doar constituţiei civile, legilor ei şi condiţiei statului, în măsura în care ambele au slujit o perioadă, prin binele pe care îl conţin, să ridice popoarele (şi o dată cu ele artele şi ştiinţele) şi să le confere măreţie, prin răul însă pe care-l poartă în ele să le răstoarne din nou, aşa totuşi ca întotdeauna să rămînă un germene al Iluminării care, dezvoltat de fiecare nouă revoluţie, să pregătească o treaptă superioară a îmbunătăţirii; astfel se va descoperi, cum cred eu, un fir călăuzitor care să poată folosi nu doar la explicarea jocului încîlcit al lucrurilor umane sau la arta prezicerii politice a transformărilor statale viitoare (un folos care a fost tras deja din istoria oamenilor atunci cînd a fost privită ca efect incoerent al unei libertăţi lipsite de reguli), ci poate să deschidă o perspectivă consolatoare în viitor (ceea ce nu putem spera fără să presupunem un plan al naturii) în care specia umană este prezentată într-un viitor îndepărtat, ridicîndu-se pînă la urmă totuşi pînă la starea în care toţi germenii pe care natura i-a sădit în ea se pot dezvolta complet iar destinul lor aici pe pămînt se poate împlini." (*I. Kant,* 1975, vol. 9, a)

Această credinţă statornică în progres este justificată cu principiul general:

„Toate înclinaţiile naturale ale unei fiinţe sînt menite să se dezvolte o dată întru totul şi înspre o finalitate." (*Idem*)

Deoarece raţiunea este natura omului, istoria capătă, din acest punct de vedere, caracterul unui şir de evenimente obiectiv. Raţiunea devine momentul a ceea ce se întîmplă, nu este redusă doar la un sistem de referinţe pentru interpretarea acţiunilor. Raţiunea devine legea însăşi a istoriei. Istoria se împlineşte prin indivizi raţionali; înţelegerea corectă şi bunăvoinţa tuturor celor implicaţi vor duce, chiar şi după recidive sau poate tocmai datorită lor, la o societate şi o ordine mondială armonioase.

Pe o asemenea legătură dintre raţiune, libertate şi istorie se bazează şi filozofia lui Hegel (pp. 123 ş.urm.). Hegel extrage însă contradicţiile din procesul dialectic pe care raţiunea, în evoluţia ei istorică, îl parcurge ca „spirit universal" ce se exteriorizează pe sine însuşi şi devine conştient de sine însuşi. De o asemenea dezvoltare a raţiunii este legată, pentru Hegel, şi cea a libertăţii, deoarece pentru el „a fi liber" înseamnă „a fi în alteritate la sine însuşi", ceea ce înseamnă că ne regăsim în ceva aparent străin. Un asemenea moment poate fi descoperit în filozofia speculativă, care, în înţelegerea realităţii obiectuale ca spirit, anulează diferenţa acesteia şi se regăseşte în ea. Karl Marx a criticat la această construcţie istorică a lui Hegel faptul că funcţia istorică a „spiritului universal" rămîne neclară. Dacă acesta îşi atinge conştiinţa de sine abia după ce a făcut istoria, trebuie să se considere că în timpul premergător nici nu a fost prezent, astfel încît problema ar fi cum de a putut să se construiască raţional istoria.

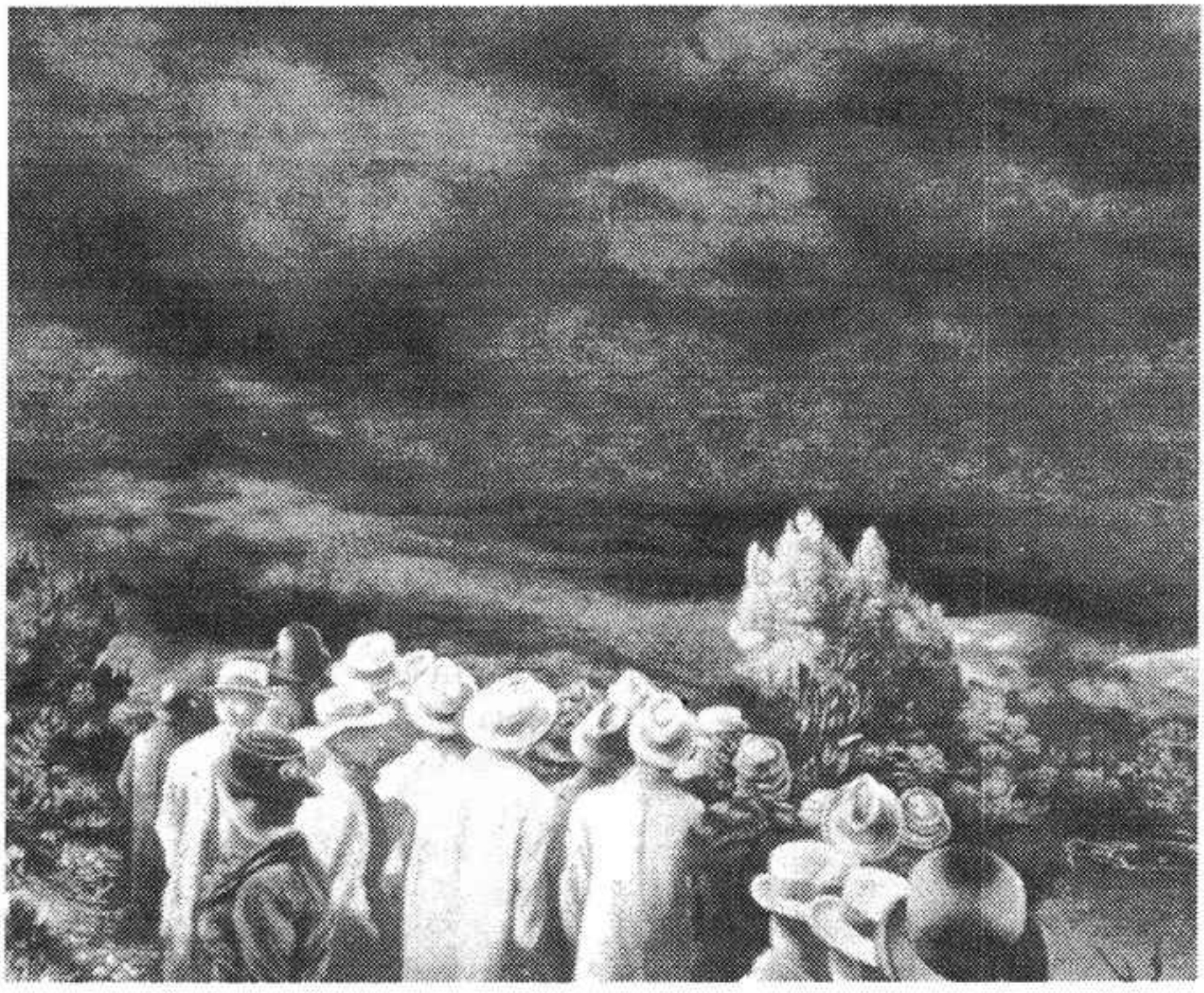
Şi pentru Karl Marx (pp. 137 ş.urm.) istoria este un proces care duce la libertate. Această libertate nu este înţeleasă însă nemijlocit ca cea a cetăţeanului moral în statul de drept raţional, ci mai întîi ca cea a omului ca producător şi consumator liber. Marx îi atribuie revo-

luției proletare un statut istoric deosebit, deoarece va avea loc ca primă și ultimă transformare a istoriei mondiale cu o conștiință deplină a importanței ei. Iar în această revoluție istoria ar deveni conștientă de sine însăși și s-ar continua ca una conștientă de sine, fără nici o iluzie ideologică. Însă și la Marx rămîne problema descoperită de el la Hegel: dacă un subiect real se constituie abia prin revoluția proletară, rămîne întrebarea în ce fel subiectul prerevoluționar poate să împlinească istoria în ciuda iluziei încă existente.

Împotriva marilor proiecte istorico-filozofice ale lui Hegel, Comte (pp. 75 ș.urm.) și Marx, care-și derivă valabilitatea finală din ideea desăvîrșirii istoriei, fie în propria epocă, fie în viitorul apropiat, se ridică deja în secolul al XIX-lea interpretări istorice mai modeste. O dată cu înțelegerea crescîndă a determinării istorice a tuturor expresiilor umane a dispărut convingerea naivă că omul ar putea să se ridice deasupra istoriei pentru a privi de acolo peste întreaga istorie. Pe baza determinării istorice a istoricului însuși se poate oferi doar o interpretare provizorie. O filozofie a istoriei ar fi atunci, în cel mai bun caz, autointerpretarea unei epoci, nu însă interpretarea finală a istoriei ca atare. Prin aceasta ne pregătim să renunțăm la ideea unui principiu rațional unitar în istorie.

Credința în progres și încrederea într-un sens unitar al istoriei au fost profund zdruncinate în secolul al XX-lea de cele două războaie mondiale, de Auschwitz și Hiroshima. Suferința insuportabilă legată de aceste catastrofe a generat dubii în privința mersului rațional al istoriei. Acest lucru s-a extins, după concepția unor teoreticieni moderni, în ultimul timp pînă a ajuns la o indiferență totală față de istorie, fie ca

Richard Oelze, „Așteptarea"



urmare a catastrofelor menționate, fie ca urmare a faptului că activitatea nivelatoare din mijloacele de informare în masă, din cultură sau din viața însăși induce derută și inerție. „O instabilitate alungă altă instabilitate", spune Peter Sloterdijk și avansează ideea că în prezent nu ar mai exista nici o imagine a istoriei

„care să permită prezentului să se dateze. De cînd s-a răspîndit impresia că istoria nu are orar, ne croim drumul printr-o țară a nimănui din punct de vedere procesual. Posibilitatea de a povesti realitățile dezlănțuite este la fel de slabă ca și cea de a le prevedea — ca să nu mai pomenim nimic de ordinea lor într-o schemă istorico-filozofică. Nici un titlu de epocă nu pare potrivit pentru prezent, ba nici măcar nu se mai poate distinge clar între epoci și mode. Putem trăi cu impresia că starea de agregare a realității înseși se schimbă și dispare în neputința de a fi înfățișată.

Reflexivitatea postmodernă nu duce pe culmi de pe care o conștiință înălțată prin lupte poate privi sintetic, saturată în jos spre timpul său. Priviri ample, secțiuni, panorame — cine nu le-ar dori, și o dată cu ele trăirea supremă a cuprinderii timpului în idei? Însă acolo unde gîndirea se află astăzi la lucru nu-i prea atrasă de culmi, rămîne foarte meditativă și postculminativă, neagă vechile fantezii de ascensiune, după care procesele societății sociale și logice s-ar caracteriza prin metafore progresiv-montane. Proces și progres rimează în mod înșelător, situație care nu mai valorează prea mult din perspectiva postmodernă. Merge înainte, nu însă în sus — aceasta este chintesența reflecțiilor postprogresiste despre relația dintre spirit și timp — confirmîndu-se deci că în hărmălaia postmodernă există și spirite premoderne, cărora roata norocului ca simbol al timpului istoric li se pare mai convingătoare decît scara progresului. Cine trăiește mai tîrziu nu știe nici el mai multe — cu acest bilanț se sfîrșește experimentul istoric care vroia să oblige adevărul să se «evidențieze» tot mai mult în decursul timpului. Ceea ce s-a evidențiat cu adevărat în acest experiment este tocmai faptul că cunoașterea ulterioară nu este în mod necesar superioară." (*P. Sloterdijk*, 1988)

Sloterdijk își pune întrebarea „dacă nu cumva moda a luat deja locul istoriei" și afirmă:

„Prezentul este, deja după caracteristica sa de bază istorică, un timp final descurajat, care nu se mai are în față decît pe sine însuși... Datorită credinței neexprimate și incorigibile în sine însăși ca ultimă eră, este fixat într-o procesualitate lineară tulbure, care nu mai poate vedea în față decît amînarea nesfîrșită a sfîrșitului, nu însă și necesitatea unui novum." (*Idem*)

Dacă această viziune înfățișează corect prezentul, dacă prezentul iese într-adevăr din istorie sau doar se formează o conștiință istorică nouă, încă neclară, care caută să evite absolutizarea unei pretenții universale de sens, toate acestea necesită un examen critic. Iar aici poate fi util să ne întoarcem atenția înspre trecut și să ne punem întrebarea ce relații avem cu patosul cu care Friedrich Schiller își începea la Jena, în 1789, prima sa prelegere *Introducere în istoria universală:*

„Toate epocile premergătoare s-au străduit — fără să știe și fără ca acesta să fie scopul lor — să dea naștere secolului nostru *uman*. Ale noastre sînt toate comorile pe care hărnicia și geniul, rațiunea și experiența le-au adus în sfîrșit din peregrinările lor, în lunga bătrînețe a lumii. Abia din istorie veți învăța să prețuiți valorile cărora obișnuința și dreptul necontestat de proprietate le răpesc cu atîta ușurință gratitudinea noastră; bunuri de nespusă valoare, pătate de sîngele celor mai buni și mai nobili, și care au fost cucerite prin munca grea a atîtor generații! Și în care dintre voi, dăruit cu spirit viu și inimă sensibilă deopotrivă, nu s-ar naște dorința — atunci cînd se gîndește la această înaltă datorie — de a ispăși față de generația viitoare vina pe care nu o poate ispăși față de cea trecută? O nobilă dorință trebuie să se aprindă în noi de a contribui, cu mijloacele noastre, la bogata moștenire de adevăr, moralitate și libertate ce ne-a fost transmisă de străbuni și pe care trebuie să o transmitem, îmbogățită, lumii ce va veni, înnodînd în acest fel existența noastră efemeră de lanțul nepieritor ce leagă toată stirpea umană. Oricît de diferită ar fi menirea ce vă așteaptă în societatea civilă — puteți cu toții să-i adăugați ceva! Oricărui merit îi este deschisă poarta spre nemurire, spre adevărata nemurire vreau să spun, în care fapta trăiește și merge mai departe, chiar dacă numele autorului ei ar rămîne în urmă". (*F. Schiller*, 1959)

Drept și violență — aspecte filozofice ale politicii

Care formă de comunitate umană, care formă statală ar fi cea mai bună, ca și întrebările privind libertatea, dezvoltarea individuală, echitatea, cele referitoare la raportul dintre putere, violență și dominație — aceste întrebări ne preocupă astăzi la fel de mult ca pe oamenii secolelor trecute. Sînt mari probleme ale tradiției filozofice, iar tentativele de a le găsi răspunsuri arată în ce fel se întrepătrund premisele fundamentale antropologice și transformarea istorică pentru a construi o teorie. În acest fel, filozofia, care numără printre preocupările ei statul, dreptul, societatea și politica, poate să demonstreze că antropologia și filozofia istoriei trebuie privite împreună. Arată însă și modul în care gîndirea filozofică se raportează la practica socială și o poate influența.

Egoism și sociabilitate — problema stării naturale

Pentru a crea teorii în domeniul filozofiei dreptului sau a statului este importantă disputa legată de dilema dacă omul trebuie privit ca fiind la origini o ființă individuală sau una socială. Aici ne lovim de problema dacă omul ca ființă individuală a fost la început bun sau rău, dacă se poate privi pe sine ca om și se poate evalua drept „bun" sau „rău", sau dacă aceste diferențieri etice nu apar decît abia în context social. În funcție de felul în care respectivii teoreticieni evaluează omul — presimist, ca o ființă agresivă, sau optimist, ca o ființă mai degrabă socială —, rezultă că premisa fundamentală pesimistă tinde spre un stat dotat cu puteri absolute, cea optimistă în schimb este tentată să se bazeze pe o autoreglare umană, în mare parte rațională, astfel încît consideră necesar doar un minim în materie de stat. Extremele sînt marcate de poziții totalitare, respectiv anarhiste. Între ele se află concepții diferite ale tradiției filozofice, la care prezentul s-a întors mereu în decursul timpului, pentru a învăța problemele prezente.

Aristotel (384–324 a.Chr.) îl concepe pe om, în lucrarea sa *Politica,* ca pe o ființă care, prin natura sa, trăiește într-o comunitate politică. Îl denumește animal politic (zoon politikon). Pentru el este clar că

„statul este o instituție naturală și că omul este de la natură o ființă socială.

Totodată este clar de ce omul este o ființă mai socială decît orice albină și orice ființă gregară; căci natura nu creează nimic fără scop. Însă grai are numai omul dintre toate vietățile. Vocea nearticulată este doar semnul plăcerii și al durerii, și există și la celelalte vietăți, căci natura lor se ridică numai pînă acolo, să aibă simțirea plăcerii și a durerii și a o semnifica unele altora, pe cînd limba servește a exprima ce este folositor și ce este vătămător, precum și ce este drept și nedrept.
Și această însușire este caracteristică omului, spre deosebire de toate vietățile, așa că singur el are simțirea binelui și a răului, a dreptului și a nedreptului și a tuturor celorlalte stări morale. Comunitatea unei ființe cu asemenea însușiri creează familia și statul." (*Aristotel,* 1924)

Aristotel justifică deci sociabilitatea prin capacitatea vorbirii. Nu doar faptul că

prin voce putem exprima aprobarea sau negarea — ceea ce sînt în stare și animalele — sau că putem schimba între noi semne, și că dispunem de concepte care ne permit să discutăm despre ele, să ne certăm și să ajungem la un acord, este premisa din care evoluează instituțiile sociale, de la familie pînă la stat. Aristotel consideră sociabilitatea și tendința cuprinsă în ea spre un stat unitar drept premise:

„Căci corpul trebuie să existe mai înainte de organe; și suprimîndu-se corpul, nu va mai fi nici picior, nici mînă, decît numai cu numele, precum se poate numi mîna o mînă de piatră... Așadar este clar că statul este din natură anterior individului..." (*Idem*)

Socialul este pentru Aristotel atît de propriu omului încît fără el nu ar mai fi om:

„...iar pe de altă parte dacă nu poate ori nu are trebuință să se întovărășească în societate, din cauza suficienței sale, atunci nu este membru al statului. ci ori fiară ori zeu." (*Ibidem*)

Dacă omul se smulge singur din această poziție, indicată lui de ordinea naturală și divină, între animal și Dumnezeu, se transformă într-o ființă cumplită:

„Căci, după cum omul în perfecțiunea sa este cea mai nobilă dintre ființe, tot astfel lipsit de lege și de dreptate, este cea mai rea dintre toate." (*Ibidem*)

Comunitatea este cu atît mai bună cu cît membrii ei sînt mai virtuoși. Aristotel distinge între virtuțile individuale înțelepciune, vitejie, cumpătare și dreptate, care este virtutea atît a polis-ului cît și a cetățenilor săi, cuprinzîndu-i deci pe aceștia și asigurînd și concordanța dintre celelalte trei virtuți.
Premisa fundamentală aristotelică este întîlnită și în teoriile Evului Mediu, la Augustin și Toma din Aquino, care însă accentuează originea divină a ordinii umane. La Augustin (354–430), ideea statului drept vine doar de la Dumnezeu. Continuînd ideea lui Aristotel de justificare prin limbă, s-ar putea spune că nu se creează din cuvîntul omului, ci din cuvîntul lui Dumnezeu. Dacă această legătură cu cuvîntul lui Dumnezeu lipsește, dreptatea propriu-zisă scapă comunităților umane. Atunci sînt comparate cu bande de hoți:

„Ce altceva sînt deci bogații dacă le lipsește dreptatea decît mari bande de hoți? Și aici se află o mulțime de oameni care stă sub comanda conducătorului ei, se adună prin înțelegere și își împarte prada tot după înțelegere mutuală." (*Augustin*, 1977)

În totală contradicție cu aceste concepții, teoriile moderne, în special cele ale lui Thomas Hobbes (1588–1679) și John Locke (1632–1704), pleacă de la subiect, care are în comun cu toți ceilalți subiecți tendința spre autoconservare și fericirea pămîntească. Dacă însă toți oamenii tind, fără nici o limită, spre asigurarea și optimizarea autoconservării lor, această concurență fără opreliști duce la o stare de pericol și de completă insecuritate; Thomas Hobbes vorbește, în lucrarea sa *Leviathan*, chiar despre un război al tuturor împotriva tuturor (bellum omnium contra omnes):

„Căci acela care cultivă o bucată de pămînt, sau este chiar proprietarul ei, se va teme că vor veni alții, cu puteri unite, pentru a-i răpi nu doar pîinea. ci și viața sau libertatea. Iar agresorul se teme el însuși de alți agresori.
Urmarea acestei suspiciuni reciproce este că fiecare se va strădui, de dragul propriei securități, să i-o ia înainte celuilalt. Astfel, fiecare va încerca să pună stăpînire pe celălalt, prin forță sau viclenie, pînă ce nu se va mai simți amenințat de nici o forță superioară lui. Autoconservarea este cea care cere acest lucru, aprobat deci în mod general...
Prin urmare este evident că, atît timp cît oamenii trăiesc fără o putere comună, care să-i facă pe toți să se teamă, ei se află în așa-numita stare de război, care este războiul fiecăruia contra fiecăruia...
...există teama și pericolul continuu al unei morți năpraznice. Viața este solitară, săracă, urîtă, abrutizantă și scurtă.
O altă consecință a acestui război al fiecăruia contra fiecăruia este că nimic nu poate fi nedrept. Noțiunile de drept și nedrept, de justiție și injustiție, nu există în această situație. Acolo unde nu există putere comună, nu există lege: acolo unde nu există lege, nu există nedreptate. În timp de război, cele două virtuți cardinale sînt forța și înșelăciunea. Justiția și injustiția nu sînt facultăți — nici ale corpului, nici ale spiritului. Căci dacă ar fi așa, ele s-ar putea găsi — ca și senzațiile și pasiunile — și la un om care ar trăi

singur în lume. Aceste calități se raportează însă la oamenii care trăiesc în societate, iar nu la oamenii care trăiesc solitari...
Pasiunile care înclină pe oameni spre pace sînt: teama de moarte, dorința de a-și procura lucrurile necesare pentru a trăi bine, speranța de a realiza această dorință prin industrie. Iar rațiunea sugerează articole de pace convenabile, asupra cărora oamenii pot cădea de acord. Aceste articole sînt numite și legi ale naturii..." (*Th. Hobbes*, 1951)

La depășirea acestei stări naturale cu totul neparadisiace se ajunge doar printr-o decizie a voinței ghidate de rațiune:

„Capacitatea de a conviețui le este dată animalelor din naștere; a oamenilor însă nu este decît rezultatul unui contract, prin urmare o operă artificială." (*Idem*)

Spre deosebire de Aristotel, Hobbes nu consideră socialul ca pe un dat pozitiv, în a cărui sferă omul trăiește de la bun început. Pentru el, s-a născut dintr-o nevoie, pe baza spaimei și a fricii de moarte.
Și John Locke presupune o stare naturală căreia îi lipsește orice ordine de drept și care este caracterizată prin libertate și egalitate absolută între toți oamenii:

„§4 ... Este o stare de libertate absolută să-și decidă în limitele legii naturii acțiunile și să dispună de proprietatea și personalitatea lor așa cum li se pare mai bine, fără să ceară cuiva permisiunea și fără să fie dependenți de alții.
Este, mai presus de orice, o stare de egalitate în care orice putere și legiferare sînt reciproce, în care nimeni nu posedă mai mult decît celălalt." (*J. Locke*, 1977)

Locke însă nu este de părere că omul este prin natura sa o ființă cu totul egoistă, căreia bunăstarea sau suferința semenilor săi îi sînt indiferente. Consideră întru totul realistă ipoteza că individul a fost supus și în starea sa naturală îndatoririi de a respecta viața, libertatea și proprietatea celorlalți.

„§6 Dar cu toate că această stare este de libertate, nu este totuși una de neînfrînare. Omul are în această stare o libertate incontrolabilă de a dispune de persoana și proprietatea sa; nu are însă libertatea de a se distruge pe sine sau de a distruge o ființă aflată în posesia sa, dacă acest lucru nu este cerut de un țel mai nobil decît simpla sa autoconservare. În starea naturală domnește o lege naturală, care îl constrînge pe fiecare. Iar rațiunea, căreia îi corespunde această lege, îi învață pe oameni, cînd aceștia apelează la ea, că nimeni nu trebuie să atenteze la viața, proprietatea, sănătatea și libertatea altuia, deoarece toți sînt egali și independenți. Căci toți oamenii sînt opera unui creator unic atotputernic și infinit de înțelept, supușii unui singur stăpîn suveran, la a cărui poruncă au fost trimiși în lume." (*Idem*)

Pe baza acestei premise Locke nu consideră că starea naturală fictivă va degenera într-un război al tuturor împotriva tuturor; constată doar o insecuritate juridică generală, capabilă să ducă la conflicte, care într-o asemenea situație nu ar mai putea fi rezolvate.

Într-un mod încă și mai pregnant vede Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) omul în starea sa naturală; aceasta mai ales din cauză că deviază de la premisa de la sine înțeleasă a lui Hobbes și Locke, că omul ar fi înclinat spre proprietate deja în starea naturală. Rousseau consideră proprietatea drept o treaptă decisivă a civilizării și crede că e necesar să se meargă și mai departe înapoi pentru a se ajunge la natura nepervertită a omului, pe care o descrie în felul următor în *Discurs asupra inegalității dintre oameni:*

„În realitate nu există ființă mai blîndă decît omul în starea sa primitivă, cînd, fiind plasat de natură la distanțe egale între stupiditatea fiarelor și cunoștințele funeste ale omului civilizat și determinat fiind în aceeași măsură de instinct și de rațiune să se mărginească la a se feri de răul ce-l amenință, el este împiedicat de mila naturală să facă rău cuiva fără a fi împins la aceasta, chiar dacă cineva i-a făcut rău. Căci, potrivit axiomei înțeleptului Locke, *nu poate exista nedreptate acolo unde nu există proprietate.*" (*J.-J. Rousseau*, 1958)

Rousseau pleacă deci de la o stare naturală a omului care nu a fost încă distrusă de morală. Omul nu este nici bun, nici rău, el este pur și simplu natural. Abia inegalitățile născute din proprietatea privată duc la asemenea aprecieri. Proprietatea introduce răul în natura fundamental bună a omului și îl provoacă la agresiuni:

„Primul om care, împrejmuind un teren, s-a încumetat să spună: «acesta este al meu» și care a găsit oameni destul de proști ca să-l creadă a fost adevăratul întemeietor al societății civile. De cîte crime, războaie, omoruri, de cîtă mizerie și orori ar fi scutit omenirea cel care, scoțînd țărușii sau astupînd șanțul, ar fi strigat semenilor săi: «Feriți-vă să-l ascultați pe acest impostor; sînteți pierduți dacă uitați că roadele sînt ale tuturor și că pămîntul nu este al nimănui».“ (*Idem*)

Abia după ce oamenii au introdus proprietatea privată între ei au apărut vanitatea, invidia și rapacitatea și au impus necesitatea autorității pacificatoare a unui stat. Rousseau nu pledează însă pentru întoarcerea la starea inițială, el îl concepe pe om ca pe o ființă formată de transformările istorice — prin urmare, nu se mai poate face abstracție de evoluția ce a avut deja loc. În această transformare istorică de la viața individuală la viața în comunitate, omul nu s-a schimbat însă doar în sens negativ. Convietuirea și cooperarea cu semenii au dat naștere necesităților sociale și — pentru armonizarea lor — idealurilor social-morale, care vor fi incluse în imaginea pe care omul o are despre stat.

Trecerea la ordinea socială — de la dreptul celui mai puternic la puterea dreptului.

Găsim în dialogul *Gorgias* al lui Platon (427–347 a.Chr.) o formulare timpurie și pregnantă, exprimată de Callicles ca argument împotriva lui Socrate care pledează pentru dreptul celui mai puternic.

„Eu cred că legile au fost statornicite de oameni slabi și mulți. Așadar, pentru ei, pentru avantajul lor, statornicesc legi, înalță laude și aruncă blesteme. Pentru a înspăimînta pe oamenii mai puternici, pe cei capabili să aibă mai mult, ca să nu ajungă să aibă mai mult decît ei, spun că este urît și nedrept să fii mai presus de alții, că nedreptatea constă în a căuta să ai mai mult decît alții. Ei sînt bucuroși, cred, să aibă tot atît cît și ceilalți, deși sînt mai bicisnici...

Dar natura însăși arată, cred, că este drept ca cel capabil să aibă mai mult decît cel netrebnic, cel ce este mai puternic decît cel ce este mai slab. E vădit că așa stau lucrurile peste tot, și printre animale și printre oamenii din toate cetățile și de toate neamurile, la care dreptul se definește prin faptul că cel puternic conduce pe cel slab și stăpînește mai mult decît el... Eu socotesc că aceștia acționează după adevărata natură a dreptului, ba, chiar, pe Zeus, după legea proprie naturii, nicidecum după cea pe care o statornicim noi. Conform acesteia educăm noi pe cei mai buni și mai puternici dintre noi, cînd îi luăm de mici, întocmai ca pe niște pui de lei, și-i domesticim cu vrăji și amăgiri, învățîndu-i că oamenii trebuie să fie egali, și că aceasta înseamnă frumosul și dreptul. Dacă ar apărea, zic eu, un bărbat cu o natură viguroasă, care să zguduie, să sfărîme și să arunce toate acestea, călcînd în picioare scrierile și farmecele noastre, descîntecele și legile, toate contrare naturii, el s-ar înălța arătîndu-se că este nu sclavul, ci stăpînul nostru, și ar face atunci să strălucească dreptul naturii.“ (Platon, *Gorgias*)

Deja Socrate a găsit argumente împotriva acestui principiu, susținînd că pe baza lui nu s-ar putea clădi o viață comunitară corectă. Hobbes exilează dreptul celui mai puternic în starea naturală și demonstrează dezavantajul unei permanente periclitări și al lipsei de garanții de securitate. Din această carență dezvoltă un mecanism al transformării puterii individuale, particulare, într-o putere statală absolută.

Trecerea la un stat puternic: Thomas Hobbes

Thomas Hobbes pleacă de la analiza premiselor care sînt date în tendința omului spre autoconservare și putere. Constată în natura omului nu doar un „drept natural“ la dezvoltare liberă, ci și „legea naturală“ bazată pe rațiune, care îi interzice să facă ceva ce i-ar putea pune în pericol fundamentul vieții:

Dreptul natural, pe care autorii îl numesc în comun ius naturale, este libertatea pe care o are fiecare de a folosi așa cum vrea propria sa putere pentru apărarea propriei sale naturi, adică a vieții sale, este, prin urmare, libertatea pe care o are fiecare de a face tot ceea ce concepe cu propria sa judecată și rațiune că este cel mai bun mijloc pentru atingerea acestui scop.
Libertatea desemnează, în accepția sa originară, lipsa oricărei constrîngeri exterioare. O asemenea constrîngere poate să-l împiedice deseori pe om să facă ceea ce vrea, nu îl poate însă obliga de a se folosi după propria sa voință de forțele ce i-au mai rămas. Legea naturală (lex naturalis) reprezintă indicațiile sau liniile directoare generale, care se fundamentează pe rațiune și care îi interzic omului să facă ceva ce ar putea conduce la nimicirea propriei sale vieți — sau care i-ar răpi acele mijloace ce-i folosesc la menținerea ei. De asemenea îi interzic să omită ceea ce este de cea mai mare utilitate în autoconservare. Cu toate că majoritatea oamenilor care vorbesc despre acest subiect nu fac de obicei o distincție între noțiunile drept și lege — ius și lex — acestea trebuie totuși deosebite una de cealaltă. Un drept este libertatea de a face ceva sau de a nu face ceva. O lege în schimb ne determină sau ne obligă să facem una din două. Legea și dreptul deci se deosebesc în măsura în care se deosebesc obligația și libertatea. Referindu-se la un singur caz, una se află în contradicție față de cealaltă. (*Th. Hobbes*, 1951)

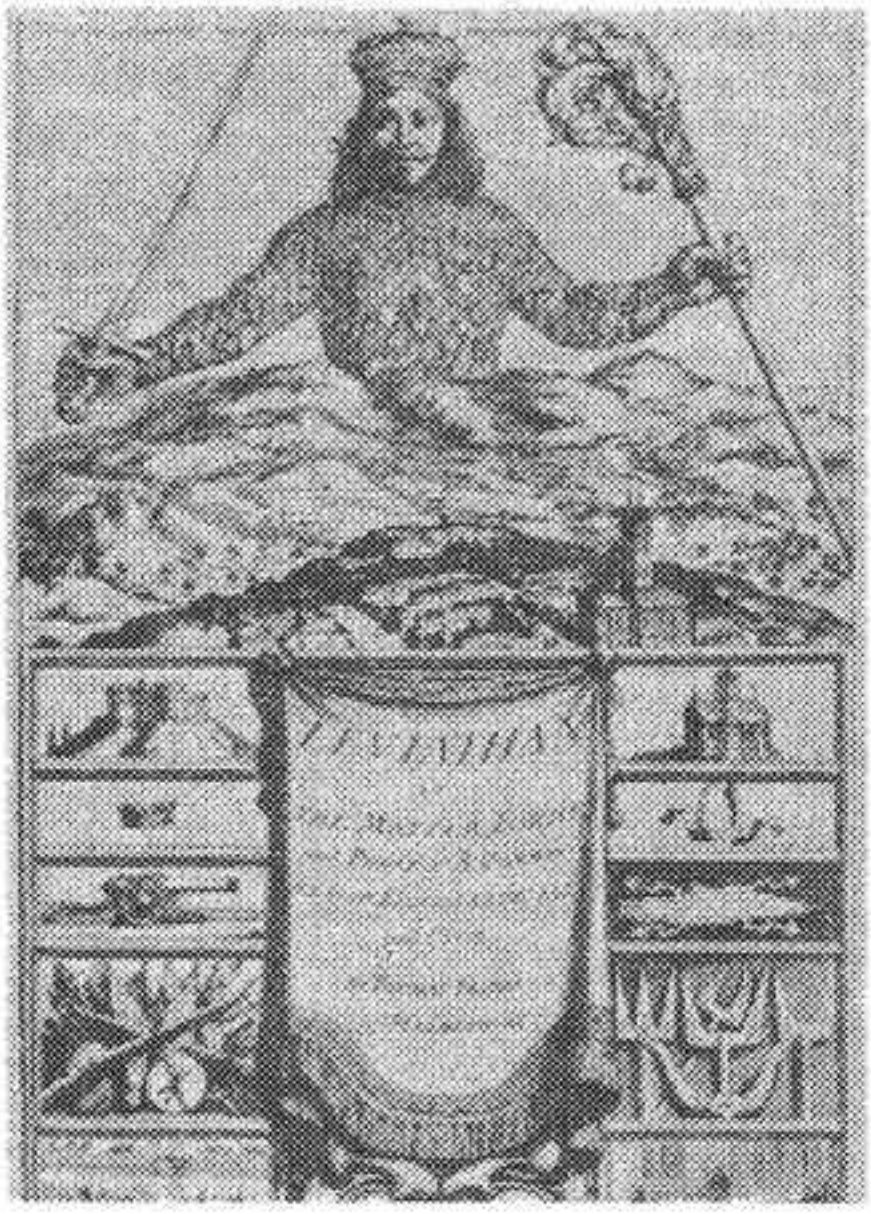
Faptul că omul dispune și în starea naturală de o rațiune care îl determină să renunțe la interese de moment dacă acestea periclitează în perspectivă autoconservarea este baza evoluției viitoare. Hobbes sintetizează această premisă într-o regulă generală de viață, pe care o numește „indicație sau regulă generală a rațiunii" și care conține deopotrivă „dreptul natural" și „legea naturală". Presupune că aceasta corespunde stării naturale a omului ce tinde spre autoconservare:

„*Deci, atîta timp cît are speranța să obțină pacea, fiecare om trebuie s-o caute prin toate eforturile sale; iar cînd nu poate s-o obține, îi este permis să caute și să folosească toate mijloacele care pot să-l ajute și să-l avantajeze în război și să se folosească de ele.* Prima parte a acestei reguli cuprinde prima lege fundamentală a naturii, care constă în *a căuta pacea și a o menține*; a doua parte cuprinde dreptul naturii în întregul lui, drept care constă în *a te apăra prin toate mijloacele care-ți stau în putință*." (*Idem*)

Atît tendința spre autoconservare cît și urmărirea rațională a acestui interes, devenit un interes propriu bine înțeles, le sînt comune oamenilor de la natură; iar din conștiința egalității decurge pasul următor:

„Din această lege fundamentală a naturii, care cere oamenilor să dorească pacea, derivă cea de-a doua lege: fiecare să consimtă atunci cînd consimt ceilalți la orice este necesar pentru pace și pentru propria sa apărare, să renunțe la dreptul său asupra tuturor lucrurilor și să se mulțumească a se bucura de aceeași libertate pe care le-o concede altora. Căci atîta timp cît fiecare își exercită dreptul de a face orice-i place, toți oamenii sînt în stare de război. Dar dacă ceilalți nu voiesc să renunțe la dreptul lor, cum ar face aceasta fiecare în parte, atunci cînd pentru nimeni nu mai există nici o rațiune de a renunța la dreptul său? Căci aceasta ar însemna că în loc să lucreze pentru pace, să se expună pe sine ca o pradă — ceea ce nimeni nu e obligat să facă." (*Ibidem*)

Pe de o parte, omul percepe prea des de facto interesele sale de moment, evidente, și cedează dorințelor și poftelor momentane, pe de altă parte însă, rațiunea îi spune că ar trebui să acționeze mereu în așa fel încît să-și urmărească în mod optim interesele durabile, de perspectivă. Pe baza acestui interes personal rațional, existența unui stat îi apare cetățeanului individual, din motive egoiste, drept dezirabilă.
Omul află mai întîi prin intermediul propriei sale persoane că trebuie să se stăpînească în urmărirea propriilor interese; observă apoi că semenii săi se află în aceeași situație, și, în cele din urmă, vede posibilitatea să facă din această autodisciplină eficientă doar pe plan individual o putere regulatoare pe plan social, care să-i scoată pe toți oamenii din stare de război și să-i ducă la o pace durabilă. După Hobbes, oamenii au cunoscut dintotdeauna „legea naturală" — „Poartă-te cu semenii tăi așa cum ai vrea să se poarte și ei cu tine"; această „lege naturală" a fost însă supusă mai întîi „dreptului natural", adică era luată în seamă „după poftă și



dacă de ea nu era legată vreo pagubă personală". Trecerea la un stat de drept se poate înțelege deci ca o inversare a acestui raport: pacea devine prioritară față de interesele imediate. Această transformare nu se parcurge însă în mod natural, ci rațional și volitiv. Mai întîi oamenii trebuie să înțeleagă că vor să trăiască într-o comunitate guvernată de legi. Trebuie deci să ia naștere un contract de uniune, care să reunească oamenii într-un corp politic condus de ideea comună despre ceea ce este dreptate și nedreptate, despre ceea ce este permis și nepermis. Deoarece cu această decizie oamenii nu au renunțat complet la natura lor egoistă, persistînd prin urmare pericolul faptelor lipsite de scrupule și dăunătoare altora, trebuie instituită încă o putere statală care să vegheze la respectarea regulilor și legilor convenite și să le impună. Astfel, contractul social are nu doar rolul constituirii (pus mai tîrziu la îndoială de Hume), ci mai ales pe cel al impunerii regulilor dreptății.

„Capacitatea de a conviețui a animalelor le este dată de la natură; aceea a omului însă este doar o operă contractuală și prin urmare artificială. Astfel este ușor de înțeles că este nevoie de mai mult decît un contract pentru a conferi stabilitate alianței. Iar acest mai mult nu poate fi decît o forță superioară, care îi ține pe oameni în frîu și le conduce acțiunile înspre binele comun.
Singura posibilitate de a crea o forță în stare să le permită oamenilor să se bucure de roadele muncii lor și să se îngrijească pașnic de cele necesare traiului, fără teama de atacuri ale dușmanilor, constă în a transfera toată puterea asupra unuia singur — sau asupra unei adunări, în care, prin vot, voința tuturor se reunește într-o voință comună. În acest fel, o adunare sau un individ este numit practic reprezentantul tuturor, și fiecare are sentimentul că participă direct la orice acțiune sau indicație a celui care îl reprezintă. Devine deci și el responsabil de toate acțiunile, deoarece de bună voie a transferat voința sa și libertatea sa de decizie asupra acestui suveran sau asupra acestei adunări. Iar acest lucru este mai mult decît o înțelegere sau o promisiune de pace: este o unificare, prin contract, a fiecăruia cu fiecare pentru a forma o singură persoană. Fiecare individ poate să spună:
Eu renunț la dreptul meu de a decide asupra propriei mele persoane și îl transfer asupra acestui alt om sau asupra acestei adunări — cu singura condiție ca și tu să-i încredințezi toate drepturile tale și să-l împuternicești de asemenea cu libertatea ta de acțiune. Dacă oamenii se unesc în acest fel pentru a forma o singură persoană, ei constituie un stat, latinul spune civitas. Aceasta este nașterea marelui Leviathan, sau, mai degrabă (pentru a ne exprima cu mai mult respect), a zeului muritor, singurul, după Dumnezeul veșnic, căruia îi datorăm apărarea și pacea. (*Idem*)

Coperta primei ediții a lucrării (*Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil* din 1651 arată limpede cum gîndește Hobbes acest Leviathan ca simbol al puterii statale: este compus din toți oamenii ce trăiesc într-o societate și unește astfel puterile individuale într-o putere unitară personală sau instituțională, cu care apără viața înăuntru și în afară. Spada este un semn al puterii sale justițiare și ocrotitoare, sceptrul simbolizează legalitatea puterii.
Concepția lui Hobbes se află în contradicție totală cu cele ale Antichității și ale Evului Mediu marcate de Platon, Aristotel, Cicero, Augustin și Toma din Aquino. Pentru aceștia, statul era mai mult decît o invenție a omului, orientată spre un scop, de a cărei existență și înfățișare acesta ar putea dispune el în-

suși. Îl considerau o ordine de convietuire dată de natură, respectiv de Dumnezeu. Pentru Hobbes, statul este un produs al invenției umane și nu realizarea mai mult sau mai puțin reușită a unei ordini a ființei divine, respectiv naturale. Se află într-o tradiție filozofică ce pleacă de la independența subiectului și judecă statul exclusiv din perspectiva individului. Doar cu condiția ca statul, cel puțin în perspectivă, să folosească individului mai mult decît să îi dăuneze, Hobbes îl consideră justificat. Folosește pentru a împlini fericirea pămînteasc ă, înțeleasă ca satisfacere a dorințelor, necesităților și intereselor. Această idee va fi combătută mai tîrziu mai cu seamă de Kant.

Puterea statului ținută în frîu — separarea puterilor la John Locke și Charles de Montesquieu

Și John Locke, a cărui lucrare *Two Treatises of Govemment* a apărut în 1690, vede statul bazat pe un contract și argumentează în acest sens principial, ca și Hobbes, preocupîndu-se însă mai mult de forma organizatorică optimală a statului. Locke vede în puterea absolută a stăpînului construit de Hobbes o problemă. Puterea, care în starea naturală duce la conflict și face imposibilă o pace sigură, nu-și pierde forța negativă dacă este transferată asupra unui stăpîn sau a unui organism al stăpînirii.
Pentru el, dominația arbitrară a unei monarhii absolute este, față de starea naturală, în mod cert răul mai mare — spre deosebire de Hobbes, pentru care orice fel de stat este mai bun decît lipsa unui stat. Acest lucru depinde nemijlocit de imaginea omului elaborată de acești gînditori în descrierea stării naturale. O stare naturală amorală necesită, din partea statului ca putere disciplinară, o forță absolută. Dacă însă cetățenii sînt de la început animați de principii morale, o asemenea putere absolută nu mai este necesară. În aceste condiții este foarte posibil ca statul, în componentele sale, să se comporte mai imoral decît cetățenii. Pentru Hobbes, statul este întotdeauna mai bun decît oamenii. În timp ce la Locke statul și omul sînt supuși acelorași valori morale, fiind periclitați în același grad, autoritatea morală, pentru Hobbes, este apanajul doar al statului, care trebuie exclus de la orice periclitare.
Ca și Hobbes, Locke este preocupat de securitatea permanentă, însă și, în mod special, de securitatea proprietății. Insecuritatea juridică se poate depăși, după el, doar prin legi recunoscute de toți, prin judecători nepărtinitori și prin puterea de a duce la îndeplinire legea. Toate acestea le consideră posibile printr-un contract, căruia i se supune majoritatea:

„§97 Orice om, deci, care cade de acord cu alții să formeze un singur corp politic subordonat unui singur guvern, se obligă față de fiecare individ al acestei societăți să se supună hotărîrii majorității și să acționeze în consecință. Căci altminteri acest contract originar, prin care el se unește cu alții într-o societate, nu ar avea nici o însemnătate și nu ar fi un contract, dacă individul ar rămîne în continuare liber și nu s-ar supune nici unei alte obligații decît înainte, în starea naturală." (*J. Locke*, 1977)

O dată cu introducerea principiului majorității, Locke pregătește, spre deosebire de Hobbes, pentru care statul o dată creat posedă o putere absolută și deci indivizibilă, o idee deosebit de importantă pentru dezvoltarea ulterioară a statului: separarea puterilor. Cea mai importantă funcție a unui guvern este, pentru Locke, asigurarea ordinii legislative, bazată pe majoritate, printr-o atitudine care intimidează, în exterior și în interior. Statul este legat de anumite impozite și făcut dependent de interesele majorității. O dată cu descrierea obligațiilor, statului i se formulează și limitele puterii și controlul acestora. Statul trebuie controlat la rîndul său. Pentru ca acest control să fie eficient, Locke cere separarea puterilor în stat:

„§143 Puterea legislativă este puterea care are dreptul să decidă în ce fel trebuie folosită forța statului pentru a menține comunita-

tea și pe membrii ei... Pentru slăbiciunea naturii umane, care este mereu gata să întindă mîna după putere, ar fi însă o tentație prea mare ca aceiași oameni care dispun de puterea de a emite legi, să beneficieze și de puterea de a duce la îndeplinire aceste legi. Dacă acest lucru s-ar întîmpla, ei s-ar putea așeza pe ei înșiși în afara legilor pe care le emit, și ar putea adapta legea, atît forma cît și aplicarea ei, propriilor lor interese. În cele din urmă s-ar ajunge la situația în care ei ar urmări interese diferite de cele ale comunității, interese care se opun scopului societății și al guvernului. De aceea, în state bine orînduite, în care binele întregului este respectat în primul rînd, puterea legislativă este încredințată mai multor persoane care dispun, în conformitate cu o constituție, ei înșiși sau împreună cu alții, de puterea de a emite legi, care însă, despărțindu-se din nou, o dată ce au terminat această treabă, sînt și ei, la rîndul lor, supuși acelor legi pe care ei le-au gîndit. Este o nouă și puternică obligație pentru ei să țină minte că ei emit legile pentru binele public.

§144 Cum însă legile, create dintr-o dată și în scurt timp, au o putere continuă și durabilă, trebuie să fie aplicate sau respectate mereu, este necesar să existe o putere de durată care să vegheze asupra aplicării legilor emise și valabile. Și astfel se întîmplă ca puterea legislativă și cea executivă să fie deseori separate." (*Idem*)

Cu aceasta, Locke a recunoscut un principiu a cărui formulare clasică îi aparține teoreticianului francez Charles de Montesquieu (1689–1755). În opera sa fundamentală, tipărită în 1748 la Geneva, *Despre spiritul legilor,* Montesquieu a exprimat formula, rămasă valabilă pînă astăzi, a separării puterilor:

„În fiecare stat există trei feluri de puteri: puterea legislativă, puterea executivă privitoare la chestiunile care țin de dreptul ginților și puterea executivă privitoare la cele ce țin de dreptul civil.

În virtutea celei dintîi, principele sau autoritatea face legi pentru un timp oarecare sau pentru totdeauna și îndreaptă sau abrogă pe cele existente. În virtutea celei de-a doua, declară război sau încheie pace, trimite sau primește solii, ia măsuri de securitate, preîntîmpină năvălirile. În virtutea celei de a treia, pedepsește infracțiunile sau judecă litigiile dintre particulari. Pe aceasta din urmă o vom numi putere judecătorească, iar, pe cealaltă, pur și simplu putere executivă a statului.

Libertatea politică pentru un cetățean este acea liniște sufletească izvorîtă din convingerea fiecăruia că se află în siguranță; și, pentru ca să existe această libertate, guvernămîntul trebuie să fie alcătuit în așa fel, ca un cetățean să nu aibă a se teme de alt cetățean.

Atunci cînd în mîinile aceleiași persoane sau ale aceluiași corp de dregători se află întrunite puterea legiuitoare și puterea executivă, nu există libertate, deoarece se poate naște teama ca același monarh sau același senat să nu întocmească legi tiranice pe care să le aplice în mod tiranic.

Nu există, de asemenea, libertate, dacă puterea judecătorească nu este separată de puterea legislativă și de cea executivă. Dacă ea ar fi îmbinată cu puterea legislativă, puterea asupra vieții și libertății cetățenilor ar fi arbitrară, căci judecătorul ar fi și legiuitor. Dacă ar fi îmbinată cu puterea executivă, judecătorul ar putea avea forța unui opresor.

Totul ar fi pierdut dacă același om sau același corp de fruntași, fie ai nobililor, fie ai poporului, ar exercita aceste trei puteri: pe cea de a se face legi, pe cea de a aduce la îndeplinire hotărîrile obștești și pe cea de a judeca infracțiunile sau litigiile dintre particulari." (*Ch. de Montesquieu,* 1964)

Astfel sînt descrise cele trei puteri, separate astăzi în toate democrațiile autentice: puterea legislativă, cea executivă și cea judecătorească, în atribuțiile și controlul lor reciproc.

David Hume (1711–1776) respinge teoria contractului, reprezentată de Hobbes și Locke, cu un argument practic și unul teoretic. O consideră teoretic inutilă — putem recurge la fel de bine la convingerile morale privind dreptatea și loialitatea, acceptate în mod general, fără construcția intermediară a unui contract. În afară de acest motiv, consideră teoria contractului nerealistă și din motive practice. Statele ar fi apărut istoricește mai degrabă prin instaurarea spontană a dominației și supunerii în situații de pericol, în cel mai bun caz prin convingere, de regulă însă prin forță, și abia după experiențe mai mult sau mai puțin fericite, oamenii s-ar fi obișnuit și ar fi tins spre îmbunătățirea lor.

Jean-Jacques Rousseau și puternica unitate a voinței

În timp ce Montesquieu avea idei foarte pragmatice și aplicabile în constituții pî-

nă în ziua de astăzi, în timp ce Hume respingea teoria contractului ca atare, Jean-Jacques Rousseau a reluat dezbaterea teoretică generală a contractului social. Legitim din punct de vedere moral și indicat să-i impună individului responsabilități raționale și nu unele forțate, este, după Rousseau, doar un stat în care individul își păstrează libertatea deplină, ascultînd doar de voința proprie. O frază cheie a teoriei sale este: „...puterea poate fi transmisă, voința însă, nu" (*Contractul social*).

Voința, determinată de rațiune și de moralitate, le este comună tuturor și după construcția unei puteri statale — nu este cedată în nici un fel stăpînitorilor. Puterea acestora trebuie să slujească doar impunerii cît mai eficiente a acestei voințe.

Pentru a înțelege teoria voinței generale a lui Rousseau („volonté générale") trebuie cunoscută mai întîi evaluarea pe care o face raportului dintre egoism și valori moral-sociale. Teoreticienii englezi nu au considerat necesar să facă abstracție de egoismul omului, considerîndu-l natural; nu puteau judeca statul, din această perspectivă, decît din punct de vedere al utilității și înțelepciunii. Rousseau pleacă însă de la omul bun la origine, pervertit abia de civilizație, și nu mai consideră morala și binele public ca pe o limitare a libertății, ci, dimpotrivă, ca pe o eliberare de egoism și de utilitarismul axat doar pe folos.

Oamenii se pot purifica pentru a ajunge la unitatea „corpului moral și colectiv" („corps moral et collectif"), după Rousseau, doar dacă fac abstracție de interesele și nevoile lor individuale. Plecînd de la această condiție, contractul social obține următoarea formă:

„Fiecare dintre noi pune în comun întreaga persoană și toată puterea sa sub suprema conducere a voinței generale, și-l primim apoi pe fiecare membru ca parte indivizibilă a întregului.

Numaidecît, în locul persoanei particulare a fiecărui contractant, acest act de asociație produce un corp normal și colectiv, compus din atîția membri cîte voturi are adunarea; și aceasta capătă prin chiar acest act unitatea sa, eul său comun, viața sa, voința sa." (J.-J. Rousseau, *Contractul social*)

Cerînd partenerilor de contract să lase la o parte pretențiile lor individuale, contractul social în sensul lui Rousseau ridică cerințe mai radicale decît la Hobbes și Locke. Prin această operație omul devine cetățean („bourgeois"), care își urmează interesele private, și cetățean al statului („citoyen"), care participă la voința comună eliberată de egoism. Această diferențiere este legată de diferența dintre „voința tuturor" („volonté de tous") și „voința generală" („volonté générale"). În voința generală se exprimă voința liberă a fiecăruia într-o sinteză cuprinzătoare, voința tuturor nu se poate articula empiric doar într-o sumă de voințe individuale, deci într-o decizie a majorității. Astfel, Rousseau introduce o diferențiere între cantitatea și calitatea voinței. Crearea voinței generale presupune, după Rousseau, contradicția dintre interesele particulare; calitatea sa o vede periclitată de formarea de partide:

„Adesea se întîmplă să fie o mare deosebire între voința tuturor și voința generală; una nu privește decît la interesul comun; cealaltă privește la interesul privat și nu e decît o sumă de voințe particulare; dar dacă scoatem din aceste voințe pe cele care se anulează între ele cel mai mult și cel mai puțin ca sumă a diferențelor rămîne voința generală.[1]

Dacă, atunci cînd poporul îndeajuns informat ar delibera, cetățenii n-ar avea nici o legătură între ei, din marele număr de mici diferențe ar rezulta totdeauna voința generală și deliberarea ar fi totdeauna bună. Dar cînd se fac intrigi, întovărășiri parțiale pe cheltuiala celei mari, voința fiecăreia din aceste întovărășiri devine generală prin raport la membrii săi și particulară prin raport la stat: se poate spune atunci că nu mai există atîția votanți cîți oameni, ci numai atîția cîte înto-

---

[1] „«Fiecare interes» — spune marchizul d'Argenson — «are principii diferite. Acordul dintre două interese particulare se formează prin opoziție cu acela al unui terț». Ar fi putut adăuga că acordul tuturor intereselor se formează prin opoziție cu cel al fiecăruia. Dacă n-ar exista deloc interese deosebite, abia s-ar simți interesul comun, care n-ar găsi piedică în acela; totul ar merge de la sine și politica ar înceta a fi o artă."

vărășiri sînt. Diferențele devin mai puțin numeroase și dau un rezultat mai puțin general. În sfîrșit, cînd una dintre aceste întovărășiri este atît de mare încît biruie pe toate celelalte, nu mai avem ca rezultat o sumă de mici diferențe, ci o diferență unică; atunci nu mai există voință generală și hotărîrea luată nu este decît o hotărîre particulară.
Pentru a avea enunțarea voinței generale, e important deci să nu existe nici o societate parțială în stat, și ca fiecare cetățean să n-aibă decît părerea sa: astfel a fost unică și minunata instituție a marelui Licurg. Iar cînd sînt societăți parțiale, trebuie înmulțit numărul lor și preîntîmpinată inegalitatea, cum au făcut Solon, Numa, Servius. Aceste prevederi sînt singurele bune pentru ca voința generală să fie totdeauna luminată și ca poporul să nu se înșele." (*Idem*)

Consecința acestei teorii a voinței generale este că exercitarea puterii de către stat trebuie să se bazeze pe legi generale, stabilite de totalitatea indivizilor într-o discuție liberă, în deplină egalitate și prin vot direct. Rousseau este convins că cetățenii care se conving reciproc fără obligativități despotice sau economice și fără să țină cont de interese de grup, lasă automat la o parte interesele lor individuale particulare și ajung, argumentînd de pe poziția unui interes general, la legi drepte, dorite de toți. Această teorie a unui consens obținut în condiții ideale se aseamănă mult cu teoria consensului, formulată în epoca actuală de Habermas (vezi pp. 59 ș.urm., 199 ș.urm.)
Rousseau descrie în felul următor cît de sus ar trebui să se ridice oamenii peste condițiile lor deloc ideale, pentru a ajunge la un stat întru totul drept:

„Pentru a găsi cele mai bune reguli de societate care să se potrivească națiunilor, ar fi nevoie de o inteligență superioară care să înțeleagă toate patimile oamenilor, dar să nu fie atinsă de nici una; o inteligență care să nu aibă nici un raport cu firea noastră, dar care s-o cunoască temeinic, a cărei fericire să fie independentă de noi și care totuși ar vrea să se ocupe de a noastră; în sfîrșit, o inteligență care, mulțumindu-se cu o glorie îndepărtată, să poată lucra într-un secol și să se bucure de roadele muncii sale în altul. Ar trebui zei pentru a da legi oamenilor." (*Idem*)

Acest lucru indică faptul că în voința generală acționează o natură superioară, de care oamenii nu s-au înstrăinat niciodată complet. Faptul că oamenii nu ajung niciodată la deciziile juste nu se datorează, după părerea sa, faptului că nu ar dori ceea ce este bine, ci faptului că, prin condiții motivate istoric, sînt împiedicați să-l recunoască.

„Rezultă așadar că voința generală este totdeauna dreaptă și tinde totdeauna spre folosul public; dar nu rezultă și că hotărîrile poporului ar merge totdeauna pe aceeași linie dreaptă. Totdeauna îți vrei binele, dar nu-l vezi totdeauna: poporul nu-l corupi niciodată, dar adesea îl înșeli și numai atunci se pare că el vrea ceea ce este rău." (*Idem*)

În aceste condiții, cade în sarcina statului, ca reprezentant al voinței generale și al bunăstării generale, să corecteze condițiile pentru recunoașterea a ceea ce este mai bun.

„Pentru ca, deci, pactul social să nu fie o formulă deșartă, el cuprinde în mod tacit angajamentul — care singur poate da putere celorlalte — că oricine ar refuza să asculte de voința generală, va fi constrîns de aceasta la întreg corpul: ceea ce nu înseamnă altceva decît că va fi silit să fie liber; căci așa este condițiunea care, dînd pe fiecare cetățean patriei, îl apără de orice dependență personală; condițiune care face măestria și jocul mașinii politice, și care singură legitimează angajamente civile, care, fără asta, ar fi absurde, tiranice și supuse celor mai mari abuzuri." (*Idem*)

Nu ne poate surprinde faptul că o asemenea teorie, care cel puțin are meritul de a fi scos la lumină problematica voinței generale, a dat naștere multor critici. Așa de exemplu se pune întrebarea dacă această formă directă, plebiscitară, a democrației este practicabilă în societatea modernă a maselor, sau doar în grupuri mai mici, închise, ca de exemplu în cantoanele din Elveția. Iar problemele ce se pot crea din neajungerea la un consens dau de gîndit. Oricare dintre adversarii politici poate ridica pretenția că ideea sa reprezintă voința generală și să le reproșeze celorlalți lipsa de înțelegere fiindcă nu se situează pe poziția supraindividuală cerută de teorie. Astfel se naște pericolul de a-i acuza pe ceilalți de carențe ale virtuții de cetățean al statului și de a cere de la stat să obțină această virtute

prin forță. Faptul că în teoria lui Rousseau nu acela este cetățeanul acceptat al statului, care — ca la teoreticienii englezi — își înmulțește cel mai bine bunurile, și le asigură și se bucură de ele, ci acela care poate lăsa toate acestea la o parte, ridică întrebarea spre ce bine, în afară de cel al virtuții cetățeniei statului — care se apropie de ascetism, dacă nu chiar de sfințenie — tinde statul.
Felul în care una din personalitățile active politic a înțeles funcția virtuții cetățeniei statului într-o republică, și anume Maximilien de Robespierre (1758–1794), reiese din următorul fragment al discursului său din 5 februarie 1794, în care a încercat să justifice principiile morale ale politicii interne ale guvernării iacobine:

„Principiul fundamental al constituției democrate sau populare, adică motorul esențial care o menține și o pune în mișcare, este virtutea; mă refer aici la virtutea publică, ce a făcut în Grecia și în Roma atîtea minuni și care trebuie să dea naștere în Franța republicană unora și mai remarcabile; anume virtutea care nu este altceva decît dragostea pentru patrie și pentru legile acesteia.
Cum însă egalitatea este esența republicii sau a democrației, reiese de aici că dragostea pentru patrie trebuie să cuprindă în ea și dragostea pentru egalitate.
Este adevărat că acest sentiment măreț presupune capacitatea de a prefera interesul general oricărui interes personal; de aici rezultă că dragostea pentru patrie presupune și toate celelalte virtuți, sau le creează; căci ce altceva sînt acestea decît puterea sufletului care îl face pe om capabil de acele sacrificii de sine? Cum ar putea însă de exemplu sclavul avariției sau al vanității să-și sacrifice patriei idolii săi?
Virtutea nu este doar sufletul democrației; ea poate exista doar în această formă de guvernare... Din fericire, virtutea este, în ciuda privilegiilor aristocratice, o însușire naturală a poporului...
Dacă există o adunare reprezentativă, o primă autoritate ridicată de popor, aceasta trebuie să controleze mereu toți funcționarii publici și să-i țină în frîu. Cine însă să o țină pe ea însăși în frîu, dacă nu propria ei virtute? Cu cît mai măreț este acest izvor al ordinii publice, cu atît trebuie să fie el mai curat. Adunarea reprezentativă trebuie, deci, să înceapă prin a supune, în sînul ei, toate patimile personale pasiunii generale pentru bunăstarea generală. Fericiți sînt reprezentanții dacă onoarea și interesul lor îi leagă de cauză la fel de strîns precum datoria.
Din toate acestea rezultă un mare adevăr, și anume că este în caracterul guvernării democratice să manifeste încredere în popor și să dea dovadă de severitate față de ea însăși...
Așa cum în timp de pace motorul guvernării populare este virtutea, tot așa, într-o revoluție el este virtutea și teama în același timp; virtutea, fără de care teroarea este malignă, și teroarea, fără de care virtutea este neputincioasă. Teroarea nu este altceva decît o dreptate rapidă, severă și neiertătoare; izvorăște, deci, din virtute și nu este un principiu aparte, ci o urmare a principiului fundamental al democrației, aplicată necesităților urgente ale patriei." (Citat după *P. Fischer*, 1974)

Nu se poate estima dacă Teroarea iacobină a fost necesară din punct de vedere istoric sau criminală, decît după o studiere temeinică a fenomenelor Revoluției Franceze și cu urmările ei pe planul istoriei mondiale. Importanța ei pentru crearea unei ordini democratice se poate găsi în Declarația Drepturilor Omului și ale Cetățeanului din 26 august 1789. (vezi Anexa, p. 281)

Immanuel Kant — puterea rațiunii și puterea liberei exprimări a opiniei

Teoria statului a lui Immanuel Kant (1724–1804), asemănătoare modelului creat de Rousseau, se bazează pe filozofia moralei kantiene, concentrată în formula imperativului categoric (vezi p. 191). Acesta cere individului să acționeze în așa fel încît să poată să vrea ca toți ceilalți să acționeze la fel; nu se poate generaliza însă în acest sens o limitare arbitrară a libertății de acțiune a celuilalt. Pot să-mi folosesc propria mea libertate pentru a-l obliga pe altul să acționeze într-un anumit fel, dar nu pot să vreau ca toți să urmeze exemplul meu. Acest lucru ar însemna că și eu aș putea fi obligat la un moment dat de cineva și mi-aș pierde, deci, eu însumi libertatea.
În determinarea conceptului de drept, pe care o face în *Metafizica moravurilor,* Kant atrage atenția asupra faptului că dreptul nu se interesează de motivele subiective ale acțiunilor, cum ar fi dorin-

țele, nevoile și intențiile, ci doar de felul în care realizările libertății subiecților să poată concorda cu o lege generală:

„Dreptul este deci întruchiparea condițiilor în care voința unuia poate fi unită cu voința celuilalt, după o lege universală a libertății. Principiul universal al dreptului este următorul: «Fiecare acțiune este justă dacă datorită ei, sau a maximei sale, coexistă libertatea voinței fiecăruia cu libertatea fiecăruia după o lege universală»." (*I. Kant,* 1972)

Kant denumește această determinare ca una din forme, ceea ce poate fi înțeles în sensul că forma există datorită principiului care permite individualului să ajungă la un context. Această formă este de la început posibilă, deci poate și trebuie să fie împlinită. Această referire la o lege generală a libertății — deci nu numai la libertatea oamenilor concreți cu care tocmai am de-a face — este importantă, deoarece numai prin ea se retrage legitimitatea acelor uniuni care, după modelul bandelor de hoți criticate de Augustin (vezi p. 239), se alcătuiesc prin liber consimțămînt, însă dăunează celor care nu fac parte din ele. A încălca legea înseamnă pentru Kant ceva ce poate sparge această formă sau poate împiedica un posibil acord. O folosire a libertății care intervine în sfera unui semen și îl împiedică să facă uz de libertatea sa este deci o necesitate:

„Dacă deci acțiunea mea, sau, în general starea mea, poate coexista cu libertatea fiecăruia, după o lege universală, atunci acela care mă oprește de la acțiunea respectivă îmi face o nedreptate; căci acest obstacol (această opoziție) nu poate exista o dată cu libertatea legilor universale." (*Idem*)

Dacă nu vrem să renunțăm la libertate trebuie să avem posibilitatea să ne opunem unor asemenea obstacole și opoziții. A pedepsi, obligatoriu, o nedreptate, a interveni deci în libertatea celuilalt, necesită însă o justificare, ce poate să convingă doar dacă reușim să demonstrăm că o asemenea obligativitate concordă cu legea generală a libertății. Kant argumentează:

„Dreptul este legat de împutemicirea de a obliga. Căci opoziția cu care se întîmpină obstacolele unui efect este o sprijinire a acestui efect și coincide cu el. Deci tot ce este nedreptate este un obstacol în calea libertății după legile universale; obligația însă este o opoziție sau un obstacol așezat în calea libertății. Prin urmare: dacă o anumită aplicare a libertății este ea însăși un obstacol în calea libertății (deci o nedreptate), atunci obligația care se opune acestui obstacol, ca împiedicare a unui obstacol în calea libertății, egal, după legile universale, cu libertatea însăși, este dreptate". (*Idem*)

Întreaga argumentație se justifică prin principiul libertății. Ea este, după Kant, singurul drept înnăscut în care sînt incluse și alte drepturi, precum cel al egalității înnăscute:

„Libertatea (independentă de voința constrictivă), în măsura în care poate coexista cu libertatea oricui altcuiva, după legile universale, este acest drept unic, originar, ce-i revine fiecărui om în virtutea calității sale de om." (*Idem*)

Anterior, teoreticienii naturii (ca Thomas Hobbes și John Locke) au înfățișat trecerea de la starea naturală la starea statală ca pe un proces în care oamenii, sătui de anarhie și insecuritate juridică, se unesc și fondează, printr-un contract, ordinea statală, ipoteză criticată deja de Hume ca fiind complet nerealistă. Kant renunță la o ficțiune atît de istoricizantă și nu ia în considerare starea naturală în teoria sa privind dreptul și statul. Acceptă, însă, ideea unui contract ca pe un criteriu de judecare și decizie: cînd se verifică legitatea deciziilor legislative ar trebui verificat dacă s-ar fi ajuns la ele în cazul în care ar fi luat naștere printr-un contract al tuturor cetățenilor. Contractul

„este o simplă idee a rațiunii, care însă își are realitatea sa neîndoielnică (practică): și anume de a obliga pe fiecare legislator să-și construiască legile așa cum au putut ele să izvorască din voința unită a unui întreg popor, și să-l privească pe fiecare supus, în măsura în care acesta dorește să fie cetățean, ca și cum ar fi votat pentru o asemenea voință, căci aceasta este piatra de încercare a legalității fiecărei legi publice." (*I. Kant,* 1972)

După Kant, împotriva acestui stat întemeiat întru totul pe rațiune nu este nici o opoziție. Chiar dacă șeful statului co-

mite fapte ilegale, se interzice o opoziție activă. Kant este convins că

„orice nesupunere față de puterea legislativă supremă, orice incitare la manifestarea nemulțumirilor supușilor, orice răscoală este crima cea mai mare, față de ființa comună, o crimă pasibilă de cele mai grele pedepse: deoarece îi distruge temeliile." (*Idem*)

Cetățeanul ar putea justifica această opoziție nu prin rațiune generală, ci printr-o nemulțumire care se bazează pe o tendință egoistă spre fericire. Prima sarcină a statului nu este, însă, să-și facă cetățenii fericiți. Principiul său suprem este binele public, însă într-un sens foarte specific:

„Propoziția: Salus publica suprema civita lex est își păstrează neștirbită valoarea și faima; însă mîntuirea publică, ce trebuie mai întîi luată în considerare, este tocmai acea constituție legală care îi asigură fiecăruia dreptatea prin legi: fiecare fiind liber să-și caute fericirea pe orice cale i se pare mai bună, cu condiția să nu atenteze la acea libertate generală legală, și anume la dreptul celorlalți supuși ai statului." (*Idem*)

Kant respinge o revoltă violentă împotriva unui stat bazat pe rațiune, fiindcă în acest fel revolta ar abandona orice drept. Nu pledează însă pentru supunere oarbă și subordonare totală. Independența spirituală face parte din esența rațiunii și nu se poate ca ea să rămînă închisă într-un singur subiect. Rațiunea trebuie să se poată manifesta public liber, fie și pentru a-l feri pe suveran de erori. Din acest motiv, pentru iluministul Kant, libera exprimare a opiniei este unul din cele mai importante drepturi ale cetățeanului:

„Suveranul dorește să-și facă poporul fericit după ideile sale și devine despot; poporul nu este dispus să-și lase răpit dreptul general uman la o fericire proprie și se revoltă." (*Idem*)

Kant respinge o revoltă violentă împotriva unui organism statal bazat pe rațiune, deoarece s-ar abandona astfel orice idee de drept. Însă nu pledează nicidecum pentru lașitate și supunere totală. Independența spirituală face parte din esența rațiunii și ea nu trebuie să rămînă închisă în subiecții individuali. Rațiunea trebuie să se poată manifesta liber în public, și pentru a-l feri pe suveran de erori. De aceea, pentru iluministul Kant libera exprimare a opiniei devine unul din cele mai importante drepturi cetățenești:

„Supusul ne-rebel trebuie să poată presupune că suveranul său nu vrea să fie injust față de el. Deci fiecare om își are drepturile sale inalienabile, la care nu poate renunța nici dacă ar vrea, și asupra cărora poate el singur să decidă; nedreptatea însă, care, după părerea sa, i se face, se întîmplă doar din eroare sau necunoaștere a anumitor urmări ale legilor puterii supreme: astfel cetățeanul trebuie să aibă puterea, chiar cu înlesnirile date de suveran, de a-și spune părerea public în legătură cu ceea ce i se pare o nedreptate făcută ființei comune. Căci dacă am presupune că suveranul nu ar putea nici să se înșele sau să fie în necunoștință de cauză într-o chestiune ar însemna să-l înfățișăm ca fiind binecuvîntat cu însușiri divine și aflat deasupra oamenilor. Prin urmare, libertatea condeiului — în limitele respectului și dragostei față de constituție în cadrul căruia trăim, susținută de un mod de gîndire liberal al supușilor (și în acest fel condeiele se limitează ele însele reciproc, pentru a nu-și pierde libertatea), este singurul paladiu[1] al drepturilor poporului." (*Idem*)

În acest sens, determinarea de către Kant a raportului dintre supunere și libertate trebuie înțeleasă în comunitate, sintetizată de el în cele din urmă astfel:

„Trebuie să existe în orice comunitate o supunere față de mecanismul constituției statale, după legi coercitive, în același timp însă și un spirit al libertății, deoarece fiecare dorește să fie convins, în ceea ce privește datoria umană generală, de rațiune și cere ca această coerciție să fie legală, pentru a nu fi în contradicție cu sine însăși." (*Idem*)

Prin autoritate și coerciție statul nu asigură deci proprietatea și fericirea, ci rațiunea și libertatea. Libera exprimare a opiniei este și pentru suveran condiția pentru decizii competente și conforme cu rațiunea:

---

[1] Paladiu: „divinitate protectoare"; în Antichitate — mica statuie de lemn a zeiței Pallas-Atena aflată în toate orașele, existînd credința că astfel vor fi ocrotite.

„Și cum altfel ar putea și guvernul să ajungă la cunoștințele care îi sprijină propria intenție esențială, decît lăsînd să se manifeste spiritul libertății, atît de demn de respect în manifestările sale." (*Idem*)

În felul acesta, pentru Kant, cea mai bună comunitate este cea în care cetățenii statului sînt informați complet mai ales asupra problemelor publice, în care ei au o pregătire care le permite să identifice corelațiile rațiunii și să le respecte, cetățeni care, schimbînd public opinii, se pot folosi liber, cu curaj și în cunoștință de cauză „de propria lor rațiune" (vezi pp. 110 ș.urm.). Libera exprimare a opiniei, utilizarea publică a rațiunii sînt pentru Kant baza fără de care nu ar fi fost posibil ceea ce a dat numele secolului său: Iluminismul. Chiar dacă mai cu seamă credința sa în autoritate a stîrnit critici, se evidențiază faptul că teoria sa pune accentul pe rațiune și pe libertate ca substanță a existenței politice a omului, pledează pentru desăvîrșirea morală a oamenilor și a popoarelor și pentru edificarea unei societăți cosmopolite dincolo de orice naționalism, fiind totodată suficient de realistă pentru a nu considera răspîndirea rațiunii completă, ci o sarcină istorică încă în curs de a se realiza. Critica imaginilor eronate și distorsionate, a iluziilor și amăgirilor are o importanță deosebită. Kant indică în acest fel o direcție care a devenit eficientă în secolul al XX-lea sub denumirea de „critică a ideologiilor", supunînd criticii chiar și Iluminismul.

G.W.F. Hegel și forța rațiunii realizate ca voință

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) pleacă în *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (*Principiile filozofiei dreptului*) (apărută în 1821) de la accentuarea emfatică de către Kant a libertății, dar se interesează mai puțin de forța fondatoare a acestui principiu al dreptului, ci mai mult chiar decît Kant — de realizarea acestuia, de formele sale concrete. Îl preocupă mai puțin derivarea dreptului rațiunii ca un sistem de norme dintr-un principiu, pentru a-l pune apoi ca pe o cerință ideală, cît mai degrabă să arate cum se realizează în utilizarea concretă a drepturilor date și libertatea.

Hegel critică în tentativele de pînă atunci de a înțelege statul ca pe o uniune neapărat necesară pentru conviețuirea pașnică a oamenilor, pînă la urmă bazată totuși pe libera voință a indivizilor, faptul că în aceste construcții bazate pe rațiune statul rămîne „nu ceva general, imanent rațional, ci exterior, formal", un domeniu deci în care se decide asupra intereselor comune ale cetățenilor, care însă se poate recunoaște ca atare doar de către observatorul neutru, în timp ce cetățenii înșiși îl percep ca pe ceva străin, în care ei nu mai sînt implicați. Cum și în contract generalul rămîne ceva exterior, adică lucrul la care ne referim în acest sens, Hegel consideră și teoria contractului drept neadecvată pentru fundamentarea statului ca rațional și moral:

„În timpurile noi a fost bine privit faptul de a vedea statul ca un contract al tuturora cu toți. Toți ar încheia — așa se spune — un contract cu suveranul, și acesta iarăși cu supușii. Această părere provine de acolo că, în mod superficial, este gîndită doar o *singură* unitate a unor voințe diferite. În contract însă sînt *două* voințe identice, care sînt amîndouă persoane și vor să rămînă proprietari; contractul pleacă astfel de la liberul arbitru al persoanelor... În ce privește însă statul aceasta este cu totul altfel, căci nu stă la bunul plac al individului de a se despărți de stat, întrucît ești deja cetățean al acestuia pe latura naturii. Menirea rațională a omului este ca el să trăiască în stat, și dacă nu este încă dat nici un stat, atunci este dată cerința rațiunii ca el să fie fondat. Un stat trebuie să dea permisiunea de a intra în el sau de a-l părăsi; aceasta nu depinde deci de liberul arbitru al indivizilor și statul nu este astfel fondat pe un contract, care presupune liberul arbitru. Este fals cînd se spune că ar sta la bunul plac al tuturora să întemeieze un stat; este mai degrabă absolut necesar pentru fiecare ca el să fie într-un stat. Marele progres al statului în timpurile mai noi este că acesta rămîne scop în și pentru sine și că nu poate fiecare să procedeze în raport cu el, ca în Evul Mediu, după stipulația sa particulară." (*G. W. F. Hegel*, 1969)

Statul nu este doar condus de raţiune, ci este, el însuşi, o formă a raţiunii. În consecinţă, nu se ajunge, după Hegel, la înţelegerea acestei raţiuni prin încercarea de a înţelege cum ar trebui să fie statul, ci cum este, tot aşa cum se procedează în faţa obiectelor naturii. Hegel înţelege şi înfăţişează statul ca pe ceva raţional în sine. În stat, ceea ce ar trebui să fie şi ceea ce este, raţionalul şi realul sînt concomitente.

„Statul este realitatea Ideii etice, — spiritul etic ca voinţă substanţială *relevată*, lămurită sie însăşi, care se gîndeşte şi se cunoaşte pe sine şi care aduce la îndeplinire aceea ce ea ştie şi în măsura în care o ştie.
Statul, ca realitate a *voinţei* substanţiale, pe care el o posedă în *conştiinţa-de-sine* particulară înălţată la universalitatea sa, este *raţionalul* în şi pentru sine... în timp ce el este spirit obiectiv, individul însuşi nu are obiectivitate, adevăr şi caracter etic decît întrucît este un membru al statului. *Reunirea* ca atare este ea însăşi adevăratul conţinut şi scop, şi destinaţia indivizilor este ca ei să ducă o viaţă universală; satisfacerea particulară mai departe a lor, activitatea, conduita lor particulară, are ca punct de plecare şi ca rezultat acest element substanţial şi universal valabil.
Raţionalitatea, considerată abstract, constă în genere în unitatea universalităţii şi a singularităţii. (*Idem*)

Modelul lui Hegel pentru acest spirit etic substanţial este comunitatea polis-ului antic, în a cărui ordine raţională oamenii îşi regăsesc propria libertate şi raţiune, ştiind să le realizeze. În acest sens se poate vorbi de conceptul anticizant de stat al lui Hegel, asemănător celui al lui Aristotel. Statul îi apare lui Hegel ca formă supremă de spirit etic, chiar ca ceva divin. Este adevărat însă că statul trebuie mai întîi să parcurgă un proces evolutiv istoric pentru a-şi dezvolta pe deplin ideea şi a conferi materialitate raţiunii divine pe pămînt. Hegel pleacă de la faptul că statul trebuie înţeles principial ca o realitate conştientă a libertăţii, atrăgînd însă atenţia că realul nu trebuie să fie raţionalul ca atare, ci raţionalul relativ la stadiul dezvoltării istorice.

„Statul în şi pentru sine este întregul etic, realizarea libertăţii şi este scopul absolut al raţiunii ca libertatea să fie reală. Statul este spiritul care se află în lume şi se realizează într-însa *cu conştiinţă,* în timp ce în natură el nu se realizează decît ca «altul său, ca spirit care doarme». Numai ca prezent în conştiinţă, cunoscîndu-se pe sine însuşi ca obiect existent, el este statul. Cînd este vorba de libertate nu trebuie să pornim de la singularitate, de la conştiinţa-de-sine-singulară, ci numai de la esenţa conştiinţei-de-sine, căci fie că omul o ştie sau că nu o ştie, esenţa aceasta se realizează ca putere independentă, în care indivizii singulari sînt numai momente: statul constituie însuşi mersul lui Dumnezeu în lume; temeiul statului este puterea raţiunii care se realizează ca voinţă... Fiece stat, chiar dacă după principiile pe care le admitem noi l-am declara rău, chiar dacă recunoaştem la el cutare sau cutare defect, — are într-însul totdeauna, mai ales cînd aparţine statelor dezvoltate ale timpului nostru, momentele esenţiale ale existenţei sale. Fiindcă însă e mai uşor să descoperi defecte, decît să sesizezi conceptul a ceea ce este afirmativ, — se cade uşor în greşeala de a se uita, din pricina unor laturi izolate, însuşi organismul interior al statului. Statul nu este o operă a artei, el se află în lume, aşadar în sfera voinţei arbitrare, a accidentului şi a greşelii; o conduită rea îl poate desfigura sub multe laturi. Totuşi chiar omul cel mai urît, criminalul, un bolnav şi un schilod este încă un om care trăieşte; afirmativul din el, viaţa, subzistă cu tot defectul, şi de acest afirmativ este vorba aici." (*Ibidem*)

Individul şi statul nu se află unul în afara celuilalt, ci sînt motivul reciproc al determinării realizării lor.

„Numai în stat, omul are parte de o existenţă raţională. Orice educaţie tinde să ridice omul din starea de subiect, pentru a-l integra obiectiv în stat... Tot ce este, omul datorează statului...
...statul este viaţa existentă, cu adevărat morală. Căci el este unitatea voinţei generale, esenţiale, şi a celei subiective, iar aceasta este moralitatea. Individul care trăieşte în această unitate are o viaţă morală, are o valoare care constă doar în această substanţialitate... Iar scopul statului este ca substanţialitatea să fie valabilă în acţiunile reale ale oamenilor şi în ideile lor, şi să se automenţină... statul nu este abstractul opus cetăţenilor; ci ei sînt momente ca în viaţa organică, unde nici o verigă nu este nici scop, nici mijloc." (*Ibidem*)

„Dacă ne imaginăm un stat, sîntem tentaţi să aşezăm de o parte guvernul, de cealaltă poporul, adică activitatea concentrată a generalului faţă cu numeroasele voinţe indivi-

duale subiective. Separăm astfel guvernul de popor. Credem că o constituție de stat este bună atunci cînd aceste două elemente sînt asigurate unul împotriva celuilalt, pe de o parte guvernul în eficiența sa generală, pe de altă parte, poporul cu voința sa subiectivă; ambele trebuie deci să se limiteze reciproc. Această formă își poate găsi locul ei în istorie; însă noțiunea de stat anulează această opoziție... Noțiunea rațională a statului a trecut de o asemenea opoziție abstractă; iar acei care o consideră necesară, nu știu nimic despre natura statului. Această unitate este fundamentul statului; ea este ființa sa, substanța sa." (*Ibidem*)

Tendinței cuprinse în teoria lui Rousseau, de a înlătura individul cu trebuințele și interesele sale, Hegel îi opune postulatul conform căruia libertatea individului se leagă de forța comunității:

„Principiul statelor moderne are tăria și adîncimea imensă de a îngădui principiului subiectivității să se desăvîrșească pentru sine, ca *extrem independent* al particularității personale, și totodată să-l *întoarcă înapoi* în *unitatea substanțială* și astfel să conserve în el însuși această unitate." (*Idem*)

De aici rezultă că statul, pe de o parte, pune limite sferelor dreptului privat și binelui privat, familiei și societății civile, dar că nu trebuie să intervină fundamental în aceste sfere, lăsîndu-le indivizilor autonomia, cu scopul de a se manifesta liber în mod creator.
În familie, în societatea civilă și în stat, indivizii se dezvoltă, în raportul lor unul cu celălalt, spiritual și moral. Prin forma respectivă a comunității, indivizii sînt cultivați și formați în același fel în care creează și transformă aceste instituții. Indivizii sînt astfel în același timp creatori și creații ale unor comunități ordonate. Hegel înțelege societatea civilă drept contextul tuturor activităților, ce se naște prin faptul că indivizii, urmărind în primul rînd propriile scopuri, intră în raporturi multilaterale, unul cu celălalt, devenind în cele din urmă dependenți de condițiile acestui context de acțiuni în aceeași măsură în care ei contribuie la formarea lui prin propriile lor activități. Astfel, contextul social este descris ca un sistem de relații de producție, accentuîndu-se importanța deosebită a muncii omenești. Dacă teoriile de pînă acum erau fixate pe proprietate, excluzînd întrebarea referitoare la originea proprietății (singura excepție este Locke), Hegel scoate în evidență forța productivă materială și socială și face din caracterul social al muncii umane fundamentul ideii sale de stat. Pe parcursul teoriei sale, el extinde diviziunea muncii din cadrul societății asupra diviziunii la nivelul statului.

„Prin dependența și reciprocitatea aceasta a muncii și a satisfacerii trebuințelor, *egoismul subiectiv* se preface în *contribuție la satisfacerea trebuințelor tuturor celorlalți*, — în mijlocirea particularului prin universal, ca mișcare dialectică, astfel încît, în timp ce fiecare agonisește, produce și se bucură pentru sine, el produce și agonisește, tocmai prin aceasta, pentru folosința celorlalți." (*Ibidem*)

Referindu-se critic la filozofia lui Hegel, Karl Marx va proiecta o teorie socială pe bază materialistă (vezi pp. 137 ș.urm.).

Răzbunare, răsplată și corecție — momente ale teoriei pedepsei

Autoritatea statală este, pentru noi, vizibilă mai ales ca poliție, armată și drept penal. Chestiunea dacă este sau nu drept să pedepsim constituie una dintre problemele importante ale filozofiei dreptului. Concepțiile filozofice ale lui Hegel și Fichte asupra dreptului penal oferă o privire de ansamblu în această problematică.

În statul de drept, pedeapsa este înțeleasă ca opus al răzbunării, care atrage după sine reacții în lanț și care este legată de individ în starea naturală. Circuitul nesfîrșit al răzbunării nu poate fi întrerupt decît de oameni sau de instituții aflați în afara răzbunării reciproce, și care judecă de pe o poziție supraindividuală. În legătură cu aceasta se

pune problema principiilor după care trebuie să se facă o asemenea dreptate punitivă.

La Hegel, baza pentru filozofia dreptului penal o constituie conceptul de respect manifestat reciproc de doi subiecți. Crima înseamnă, pentru el, perturbarea unei relații bazate pe respect. Criminalul îi sustrage victimei respectul ca subiect și perturbă în același timp acel principiu general care menține societatea civilă: respectul reciproc, ca persoane libere și egale în fața legilor. Dreptul în sine și subiectul sînt lezate în același timp. Refacerea relației de respect, negarea acestei negări a dreptului, manifestate prin crimă, trebuie deci să însemne că criminalul este din nou redus, și în ochii victimei, la măsura normală a celui ce respectă și este respectat. Cine s-a ridicat deasupra celuilalt trebuie, pentru a fi din nou egal cu acesta, să sufere, vizibil, același grad de pierdere a respectului; tocmai acest lucru trebuie realizat de pedeapsă, căreia i se conferă în acest fel funcția unei represiuni. Sensul pedepsei este prin urmare să facă din criminal din nou un membru normal al societății. Hegel atrage atenția asupra faptului că, după această concepție, criminalul nu lezează doar pe alții, ci și pe sine însuși, pierzînd din proprie inițiativă, prin fapta sa, respectul. În acest sens, pedeapsa nu ar conferi acestui proces o nouă calitate, ea „ar manifesta" doar caracterul contradictoriu propriu crimei.

„Dreptul, anume ca fiind absolut, este nesuprimabil, deci exteriorizarea crimei este în sine neant, și această nimicnicie este esența rezultatului crimei. Ceea ce este însă nimicnicie trebuie să se manifeste ca atare, aceasta înseamnă să se înfățișeze ca fiind ceva violabil. Făptuirea crimei nu este ceva prim, pozitiv, la care pedeapsa nu este decît negația negației." (G. W. F. Hegel, *Principiile filozofiei dreptului*)

Ca ființă rațională, criminalul a comis fapta în mod necesar cu o pretenție de universal. De aici derivă pericolul ca fapta sa să acționeze ca model și să fie imitată. Pedeapsa însă conferă crimei caracterul negativ, putînd în acest fel să acționeze preventiv și să împiedice alte crime. Mai importantă însă este pentru Hegel ideea că criminalului i se face prin pedeapsă, în cel mai adevărat sens al cuvîntului, dreptate. Înțelegerea sa negativă a dreptății este recunoscută, ca să spunem așa, prin negativul pedepsei; nu este cu totul exclus din sistemul de drept.

„Jignirea pe care o suferă criminalul nu este numai justă *în sine*... dar ea este un drept și *asupra criminalului* însuși, adică este pusă în voința lui existentă *în fapt*, în acțiunea sa. Căci, în acțiunea sa, ca a unei ființe *raționale* — stă că ea este ceva universal, că prin ea este stabilită o lege pe care el a recunoscut-o pentru sine, în acțiunea sa, o lege sub care el poate fi supus ca sub dreptul *său propriu*...
Prin faptul că pedeapsa este privită ca conținînd propriul său drept, prin aceasta criminalul este *onorat* ca o ființă rațională." (*Idem*)

În măsura în care criminalul este rațional, fapta sa ridică pretenția de universal, se ridică deci singură la rangul de lege. Pedeapsa este rațională fiindcă ia în serios pretenția de universal ridicată de faptă, și aplică negativul faptei, care a afectat pînă acum doar victima, și criminalului. În acest sens, pedeapsa este în primul rînd răsplată.

„Propria sa faptă este cea care acționează asupra sa — universalul alături de care este acum particularul — înainte l-a subsumat pe altul acestui sistem — acum el este însuși subsumat. Nu aceasta fusese ideea sa — însă fapta da, ca rațiune și ca voință." (*Ibidem*)

Aici se pune întrebarea dacă este justificată atribuirea de rațiune și liberă decizie făptașului. Este criminalul, atunci cînd comite crima, rațional și liber? Ar fi rațional să tratăm iraționalul ca pe ceva rațional, deci ca pe ceva ce nu există? Nu ar fi posibil ca prin pedeapsă să nu fie recunoscută rațiunea prin rațiune, ci doar să se generalizeze iraționalitatea? Dacă însă îl considerăm pe criminal ca fiind irațional, o ființă dominată de instincte și lipsită de libertate, apare pericolul de a-l umili și mai mult. Dacă criminalul ar fi mînat de instincte ca un animal, nu ar avea drepturi.

Problema ridicată s-ar putea rezolva în cadrul sistemului lui Hegel doar dacă, prin analogie cu raportul dintre statul real și moralitatea desăvîrșită (vezi pp. 251–252), nu se presupune realizarea întregii raţiuni și libertăţi în cazul criminalului, fără însă să îi fie refuzate total, ci se consideră că există în el dispoziţia de libertate. Atunci se poate spune că criminalul nu este liber, în sensul că nu acţionează raţional, dar că nu este exclus ca el să devină liber, ajungînd la raţiune, reflectînd adică fapta sa din punctul de vedere al universalului. Este prin urmare necesar — chiar dacă se știe că criminalul a acţionat într-un anume sens lipsit de libertate — să se pornească de la premisa că este liber și să fie lăsat să simtă universalul faptei sale trăgîndu-l la răspundere și făcînd în aşa fel încît acest universal să devină în așa măsură concret încît să fie realizat chiar în cazul lui.
Hegel însuși nu preia această argumentaţie, care ar duce de la principiul represiunii la cel al corecţiei, ci rămîne la principiul represiunii. Nu se referă la o represiune după modelul „ochi pentru ochi, dinte pentru dinte“ — pedeapsa nu trebuie deci să imite concretul faptei; ea trebuie doar să fie potrivită, să aibă deci o valoare corespunzătoare. Această idee ridică însă, în cazul unei omucideri, o problemă deosebită.

„Dacă acum în ce privește răsplata nu se poate ţinti la o egalitate specifică, totuși în ce privește crima lucrurile stau altfel, pentru care în mod necesar urmează pedeapsa cu moartea. Căci, deoarece viaţa este întreaga sferă a existenţei, pedeapsa nu poate consta într-o *valoare* care nu există pentru aceasta, ci numai iarăși în ridicarea vieţii.“ (*Ibidem*)

În problema pedepsei cu moartea se despart cel mai vizibil teoriile referitoare la răsplată și la corecţie. Teoria corecţiei se bazează pe convingerea că îndreptarea este posibilă, în cazul omului obișnuit, doar dacă i se atribuie libertate și responsabilitate — iar nu în lipsa acestora. De aici rezultă caracterul neconform cu justiţia al pedepsei cu moartea. Aceasta nu mai poate avea ca efect, pentru făptaș, libertate și îndreptare. Acest lucru este valabil, în anumite limite, și pentru pedepsele ce prevăd privarea pe viaţă de libertate, care nu se pot justifica decît prin interesul de securitate al societăţii.
O asemenea teorie a pedepsei a fost reprezentată de Johann Gottlieb Fichte (1762–1814). Acesta a considerat falsă atît premisa de libertate în cazul crimei, cît și tratarea criminalului doar după criterii psihologic-deterministe. Libertatea trebuie admisă ca premisă, pentru ca criminalul să devină cu adevărat liber. Din acest motiv, Fichte este singurul dintre idealiștii germani care respinge pedeapsa cu moartea:

„Fiecare trebuie tratat ca și cum ar fi liber, receptiv la moralitate... Și anume pentru ca să obţină această libertate... Însă pentru a deveni liber trebuie să fii viu, căci nu se poate spune că pot să ucid pe cineva care nu este liber pentru a-l face liber. Deci justiţia nu merge pînă la pedeapsa cu moartea.“ (*J. G. Fichte,* 1971)

Fichte pleacă de la ideea că libertatea nu presupune doar că eu știu că sînt liber, ci și că sînt considerat liber de către alţii. Libertatea nu este deci pentru el o structură mijlocită subiectiv, ce se împlinește pe sine însăși. Pentru a fi realizată, necesită acceptarea de către un altul. Este prin urmare mijlocită intersubiectiv.
Deci aceste teorii ale pedepsei reușesc să treacă de ceea ce părea atît de barbar în cazul vechiului principiu al răzbunării? Filozoful Max Weber (1864–1920) se îndoiește că este justificată aplicarea, împotriva violenţei primare, a violenţei secundare. Se știe, dintr-o

„experienţă universală, că violenţa naște mereu violenţă..., că violenţa împotriva răului duce în final la victoria nu a dreptului superior, ci a puterii și a inteligenţei superioare.“ (*Max Weber,* 1980)

Teoriile referitoare la pedeapsă confirmă faptul că din esenţa statului face parte și violenţa, că regulile dreptăţii se deosebesc de cele ale moralei prin faptul că pot fi obţinute prin forţă și că această forţă este necesară pentru respectarea legii, fiindcă fără această securitate a legii, indivizii ar fi împiedicaţi să-și dezvolte individualitatea.

Adaptare — reformă — revoluție: probleme filozofice ale transformării sociale

Utopiile: avertisment și speranță

Nostalgia unei vieți pașnice, ferită de conflicte, nesiguranță și dispute violente a dus mereu la apariția de proiecte fanteziste care prezintă la modul ideal cele mai bune forme de comunitate, la utopii (Utopia = Nicăieri). Utopiile clasice sînt *Utopia* (1516) de Thomas Morus, *Cetatea soarelui* (1623) de Tommaso Campanella și *Noua Atlantidă* (1624) de Francis Bacon. Dacă aceste utopii încearcă să schițeze o imagine cît mai pozitivă a unui stat drept și rațional, în secolul al XX-lea imaginea utopică devine negativă. Statul, pe care vechile utopii îl înfățișau ca putere centrală națională, preocupată de binele oamenilor, este perceput de utopiile recente, în special de cea a lui George Orwell *1984* (1949), ca un mecanism de dominație. Aldous Huxley relatează în *Brave New World* (1932) jalnicul aspect al unei vechi vieți reduse la „happiness".

Asemenea proiecte ale unui ideal social sau ale unui coșmar, în parte poetice, în parte construite rațional, sînt cu ușurință tratate drept fictive și nerealiste, însă pun în mișcare puterea de imaginație a multor oameni (nu doar a teoreticienilor) și pot avea efecte asupra atitudinii față de istorie și societate. Ele însele se înțeleg pe sine ca pe o încercare, fie de a orienta imaginația oamenilor spre un mai bine, printr-un contraproiect concret la situația proastă din prezent, fie de a avertiza, printr-o accentuare drastică, asupra evoluțiilor negative. În acest fel, ele pot fi, fără îndoială, momente de conștiință socială și impulsuri spre transformări sociale.

Fie că au o caracteristică de bază pozitivă sau negativă, utopiilor le este comună, de regulă, simplificarea, faptul că nivelează contradicțiile existente în om și în viața socială, înlăturînd în acest fel tocmai depășirea contradicțiilor ca motor al transformării sociale. William James le consideră din acest motiv negative:

„De ce imaginea unui paradis oarecare sau a unei utopii trezește în noi... o asemenea dorință de fugi de el? Taedium Vitae[1] este singurul sistem pe care îl trezesc în sufletul nostru, dacă le privim din punctul de vedere al stării noastre actuale — al acestui delicios amestec de prostie și adevăr, forță și slăbiciune, speranță și teamă, durere și încîntare. Asemenea imagini, făcute numai din lumini, sînt goale și lipsite de expresie, nici izvor de plăcere, nici inteligibile pentru natura noastră clarobscură, născută pentru luptă, pentru un clarobscur moral în maniera lui Rembrandt, pentru jocul schimbător al razei de lumină în întuneric. Dacă acesta este rodul luptei, exclamăm, dacă doar pentru asta au suferit generațiile de oameni și și-au dat viața, au mărturisit profeții și au cîntat în flăcări martirii, dacă doar pentru acest scop s-au vărsat toate acele lacrimi sfinte, ca o stirpe de asemenea creaturi anoste să urmeze să-și tîrască viața mulțumită și inofensivă în saecula saeculorum — da, atunci ar fi cu adevărat mai bine să cadă cortina înainte de ultimul act, pentru ca astfel, ceea ce a început atît de promițător să fie ferit de un sfîrșit atît de plat." (*W. James*. 1899)

Contradicție și desăvîrșire — fundamentele emancipării

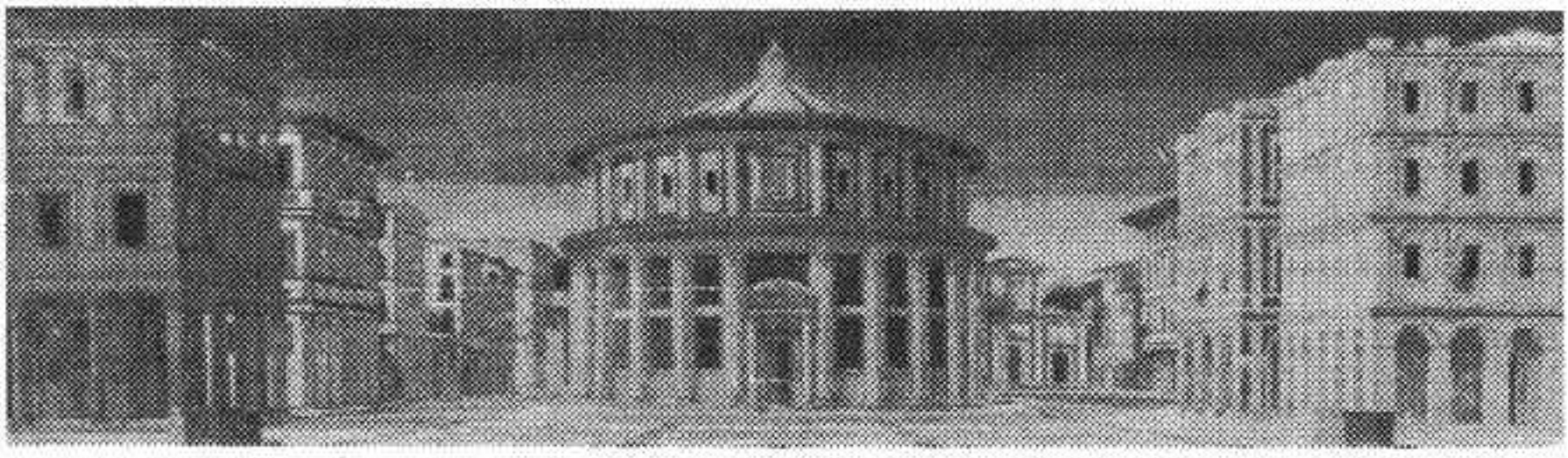
În lucrarea sa *Ideea unei istorii universale în înfățișare cosmopolită* Immanuel Kant vorbește de antagonismul firesc al „sociabilității antisociale a oamenilor", referindu-se la

„înclinațiunea lor de a intra în societate, pornire care totuși e însoțită de o statornică împotrivire ce amenință neîncetat să destrame această societate." (*I. Kant*, 1981)

Acest antagonism nu ocolește, după Kant, nici un om:

„Omul are o înclinațiune să se asocieze, deoarece într-o astfel de stare se simte mai

[1] Dezgustul de viață. (*N.t.*)



Luciano Laurana, „Orașul ideal"

mult om, adică simte dezvoltarea dispozițiunilor sale naturale. El are însă și o puternică tendință de a se izola, deoarece descoperă în sine în același timp pornirea antisocială de a judeca toate cu mintea sa, așteptîndu-se de aceea la împotrivire din toate părțile, așa cum știe despre sine însuși că e pornit din partea sa spre împotrivirea față de alții. Această împotrivire, deci, trezește toate puterile omului împingîndu-l să biruie tendința sa spre lene și. mînat de ambiție, sete de dominație sau îmbogățire, să-și dobîndească un rang între semenii săi, pe care nu-i prea poate suferi, de care însă nu se poate despărți." (*Idem*)

Acest antagonism nu este estimat de către Kant drept negativ; pentru el, este forța motrice a evoluției culturii:

„Fără de acele porniri antisociale, pentru sine fără îndoială nu prea simpatice, din care izvorăște împotrivirea ce-o întîlnește fiecare cu necesitate în pretențiile sale egoiste, și dacă oamenii ar trăi ca păstorii din Arcadia în înțelegere desăvîrșită, modestie și dragoste reciprocă, toate talentele ar rămîne pe veci ascunse în germene [...] Omul vrea unire; dar natura știe mai bine ce-i prieste genului uman: ea vrea dezbinare. Omul vrea să trăiască liniștit și vesel; natura însă vrea ca el, din lenevire și mulțumire netrudnică, să se arunce în activitate și nevoi, pentru a descoperi cu ingeniozitate mijloacele de a scăpa iarăși de necazuri." (*Ibidem*)

„...așa cum copacii într-o pădure, tocmai prin faptul că fiecare năzuiește să-i ia celuilalt aerul și soarele, sînt constrînși a căuta fiecare deasupra sa aer și lumină, dobîndind tocmai în acest fel o creștere frumoasă și dreaptă, pe cînd cei ce-și dezvoltă în libertate și izolați de ceilalți ramurile după bunul plac cresc chirciți, aplecați și strîmbi. Toată cultura și arta care împodobesc omenirea, cea mai frumoasă ordine socială, sînt roadele vrajbei, care e silită prin sine însăși să se disciplineze și să-și dezvolte astfel în mod desăvîrșit, prin ârtă impusă, germenii naturii." (*Ibidem*)

În spatele lui se află o concepție a naturii care evoluează înspre desăvîrșire:

„Problema instituirii unei constituții civile desăvîrșite e dependentă de problema unui raport extrem de legal între State și nu poate fi dezlegată fără considerarea acestuia.
...Căci dacă pornim de la acel principiu, nu mai avem o natură legală, ci una lipsită de orice scop; iar un trist «oarecare» trece în locul firului călăuzitor al rațiunii." (*Idem*)

În cazul vieții umane, aceasta corespunde unui apel de îmbunătățire a condițiilor de viață private și sociale, de a face istoria omului rațională:

„Căci ce folos să preamărești splendoarea și înțelepciunea creației în regatul irațional al naturii și să le supui observației: dacă în schimb acea parte a marii scene a înțelepciunii supreme, care conține scopul a toate acestea — istoria seminției umane — rămîne o necontenită replică a cărei priveliște ne obligă să ne întoarcem ochii de la ea cu dezgust, și, disperînd, nemaicrezînd că vom întîlni în ea o intenție rațională, să sperăm că o vom găsi într-o altă lume?" (*Idem*)

Un progres al manifestării rațiunii și libertății în realitate este impulsionat, după Kant, de contradicția dintre individ și societate. Încăpățînarea, care nu se poate mulțumi cu adaptarea, nu distruge ideea unei societăți, ci îi asigură dimpotrivă tocmai evoluția înspre desăvîrșire. Egoismul, care la început apare ca o perturbare a societății, are efecte stimulatoare pentru progres atunci cînd ia forma concurenței — tendința spre antisocial are, în acest fel, o utilitate socială. Acest paradox atrage însă atenția asupra faptului că evoluția individuală și socială nu poate fi percepută în întregime ca un proces armonios, ci este, din contră, pusă în mișcare de conflicte. Pentru evoluția unei societăți es-

te deci important cît de dispusă la conflict este, și spre ce forme de depășire a conflictului tinde. Statul nu va permite, desigur, orice opoziție, mai ales nu pe cea care îi pune la îndoială însăși existența. Dacă însă premisa s-ar dovedi a fi corectă, și anume că desăvîrșirea se dezvoltă cel mai degrabă din posibilități multiple de conflict, atunci o societate concepută pluralist și liberal ar oferi — atîta timp cît ar da tuturor grupurilor posibilitatea articulării tendințelor lor de emancipare și își ia drept sarcină dezvoltarea unei culturi a depășirii conflictelor — cele mai bune condiții în acest sens. Cu cît asemenea interese de emancipare se pot exprima mai liber, cu atît mai acut se pune problema echității.

Lupta pentru echitate

Pe lîngă importanța echității, relevantă în teoria pedepsei, de a asigura indivizilor apărarea în fața agresiunilor și de a forța o măsură punitivă în cazul în care cadrul juridic a fost lezat, principiile echității reglementează mai cu seamă împărțirea bunurilor și sarcinilor, avantajelor și dezavantajelor în cadrul societății. Și nu trebuie avute în vedere doar bunurile materiale, ci și, de pildă, egalitatea șanselor în ceea ce privește instruirea și profesia. De asemenea, nu este vorba doar de atitudini morale, ci și de drepturi clar formulate, care permit și acționarea cu ajutorul mijloacelor legale pentru a determina prin forță, la nevoie, îndeplinirea lor.
Există în statele democratice un mijloc — care are o poziție specială, deoarece reprezintă un mod de luptă direct pentru echitatea acestei împărțiri sociale directe, deci nu mijlocit judecătorește —, anume greva. Analizînd tocmai reglementarea dreptului la grevă, s-ar putea cerceta deosebit de eficient cultura conflictului din diferite state. Walter Benjamin (1892–1940) recunoaște, în eseul său *Despre critica violenței* (1921), în dreptul la grevă reminiscența unei forțe odinioară mult mai puternice, necesară cîndva pentru instituirea statului de drept și lupta pentru drepturile omului. Numește o asemenea forță „forță care impune dreptul", și o deosebește de „forța care menține dreptul" statului ce-și găsește expresia, în interior, mai ales în dreptul penal, iar în exterior în război. Benjamin consideră necesară, pentru un stat puternic, memoria puterii care impune dreptul.

„Dacă dispare conștiința unei prezențe latente a forței într-o instituție de drept, aceasta se deteriorează. Un exemplu în acest sens, în epoca noastră, îl constituie parlamentele. Ele oferă cunoscutul spectacol jalnic, deoarece nu mai sînt conștiente de forțele revoluționare cărora le datorează existența... Le lipsește simțul forței de a impune dreptul, reprezentată în ele.
A legifera înseamnă a afirma puterea, și este în acest sens un act de manifestare nemijlocită a forței." (*W. Benjamin*, 1980)

Forța care impune dreptul se împlinește în luptă și își dobîndește în victorie un nou drept. Intensitatea și felul ei pot fi foarte diferite. În cadrul statului de drept își găsește forma cea mai viguroasă în grevă, mai ales în greva generală. Walter Benjamin consideră această formă a impunerii pretențiilor drept o manifestare a forței, în măsura în care are o caracteristică șantajistă. Acordarea dreptului la grevă este extraordinar, căci principial statul are interesul să monopolizeze forța, făcînd aici o excepție importantă cînd permite inversarea relațiilor valabile în mod obișnuit — dreptul nu mai scuză forța, ci forța determină dreptul. Dacă forța se îndreaptă împotriva întregii ordini statale, dobîndește o nouă calitate. Ca atare este recunoscută de istorie doar ca forță revoluționară. Walter Benjamin o numește „suprema manifestare a forței pure de către om" și o plasează prin aceasta în afara acelei relații evidente de scop–mijloc. Puterea ei nimicitoare este, pentru el, mai degrabă expresie („manifestare") a unei mînii față de prezentul respectiv, crescută din sfîrșitul istoriei, față de apocalipticul dies irae, în care domnesc mînia și dragostea lui Dumnezeu. O asemenea forță Benjamin o numește forță *stăpînitoare*, spre deosebire de cea *activă legislativă* și

administrativă, de menținere a legii. Cu această teorie a forței și a revoluției influențate teologic, Benjamin se delimitează de alte teorii — mai ales de marxiști, pentru care justificarea revoluției depinde de anumite scopuri, derivînd-o din contradicția dintre forțele de producție și relațiile de producție (vezi pp. 137 ș.urm.); Benjamin se delimitează de asemenea și de nonviolență, poziție pe care se situează, de pildă, Gandhi. (vezi Anexa, p. 282)

Ulrich Steinvorth a evidențiat astfel că o gîndire decide din punctul de vedere al viitorului care formă statală și socială este considerată cea mai bună:

„În ultimă instanță, se decide între două programe fundamentale ireconciliabile. Unul dintre ele acordă capacităților umane maximum de posibilități de dezvoltare, crede în fecunditatea concurenței și a conflictelor dintre indivizi și încearcă să dezamorseze forța destructivă a conflictelor prin interdicția lezării. Celălalt disciplinează înclinațiile individului, orientîndu-se după un ideal deja stabilit al fericirii individuale și sociale. Primul lasă viitorul deschis, și prin urmare amenințător; celălalt încearcă să îl stabilească, și este nevoit, pentru asta, să distrugă libertatea indivizilor și presiunea pe care o reprezintă un viitor deschis pentru viață." (*U. Steinvorth*, 1989)

Walter Benjamin (1892–1940). A trăit, după obținerea titlului de doctor în filozofie, ca scriitor, critic literar și traducător la Berlin. În 1933 emigrează la Paris și devine membru al Institutului pentru cercetări sociologice din Frankfurt, mutat între timp la New York, din care făceau parte, între alții, și Th. W. Adorno și M. Horkheimer. Fugind de trupele de ocupație național-socialiste, s-a sinucis în 1940 în localitatea de frontieră Port Bou. Opere principale: *Originea tragediei germane, Opera de artă în epoca reproductibilității tehnice* și *Passagen-Werk* care prezintă Parisul — capitală a secolului al XIX-lea, editată postum.

Relația cu natura

Distrugerea pădurilor, eroziunea solului, dispariția unor specii, perforarea stratului de ozon, efectul de seră, eliminarea în atmosferă a substanțelor toxice și radioactive, munții de deșeuri, poluarea apei, a solului, a aerului și a alimentelor, explozia demografică — cu diverse prilejuri, aceste probleme pătrund în conștiința publică prin tratarea lor intensă de către mass-media. Pe alocuri s-a făcut chiar mai mult, de teama de o catastrofă totală a mediului ambiant, fie sub forma schimbărilor comportamentului personal, fie prin acțiuni spontane de ameliorare sau prin reglementări legislative. Unii speră deja că totul va putea fi, pînă la urmă, pus sub control prin evoluția mijloacelor noastre tehnice, științifice și legale, alții văd în acestea doar paleative ce nu fac decît să amîne catastrofa. Cum a fost posibil să se ajungă la o asemenea situație? Unde greșim în relațiile noastre cu natura? Sînt aceste relații fundamental greșite și incorigibile? Unde se află defecțiunea? Știm prea puțin despre noi și despre natură? Chiar dacă am ști suficient — acest lucru ar duce oare la o schimbare de atitudine? Sîntem prea comozi pentru a trage concluziile necesare din ceea ce știm și pentru a renunța la practicile noastre dăunătoare? Relațiile sociale orientate spre maximizarea profitului sînt oare obstacolul major în calea unei reconcilieri cu natura? Sau, o întrebare pusă de pe o cu totul altă poziție: de ce să nu se ducă de rîpă totul? Catastrofa, cu transformările radicale ale solului, vegetației și speciilor, nu face parte din esența naturii? S-ar distruge, în cazul celei mai mari catastrofe, pînă și natura?

Înainte de a răspunde mai în amănunt la o parte din aceste întrebări, ar trebui constatat mai întîi că însăși formularea lor ar fi o dovadă că a avut loc o transformare a conștiinței. Înainte, relația cu natura era marcată de alte conținuturi ale conștiinței — îngrijorarea legată de o iminentă catastrofă ecologică universală și o mai mare responsabilitate în acest sens constituie particularități ale epocii noastre. Este adevărat însă că această responsabilitate poate fi și mai mare, dacă ne amintim de principiile esențiale ale înțelegerii naturii, din trecut. Istoria filozofiei este strîns legată de dezvoltarea problematicii tratate în acest capitol, așa încît o serie de aspecte, ba chiar unele atitudini fundamentale devenite paradigmatice în relațiile noastre cu natura, au fost deja tratate în capitolele precedente ale cărții. La conștiința modernă a problematicii se referă mai ales ultimele părți ale capitolului despre etică (*Problema responsabilității științei și tehnicii, Tehnocrația — Megamașina* și *Apokalypse Now?* vezi pp. 202 ș.urm.); alte interpretări filozofice-istorice importante ale naturii se găsesc la Aristotel, Democrit, Bacon, Galilei, Descartes, Holbach, La Mettrie și Bachelard.

Interpretarea teleologică a naturii la Aristotel

Ideile lui Aristotel despre o natură întru totul marcată de finalism și-au lăsat amprenta, timp de peste 2000 de ani, asupra înțelegerii naturii. În *Fizica,* el înțelege procesele de evoluție firești ca realizare a ființei prestabilite.

„Căci este natural ceea ce ajunge la un țel, prin mișcare necontenită, dintr-un început

intrinsec, și anume nu la același țel ca oricare altul, și nici la unul oarecare, ci la același mereu, dacă nu intervine nimic." (Aristotel, *Fizica*)

Această creștere și devenire sînt percepute ca un proces limitat, care duce de la punctul de pornire al unei înclinații ce tinde spre dezvoltare la punctul final al evoluției ei desăvîrșite. Regularitatea acestor procese demonstrează o natură marcată de finalitate. Cauza propriu-zisă a lucrurilor se află în motivele lor finale, în finalitatea lor. Acest mod de a interpreta natura se numește teleologic.

„Prin urmare, în fenomenele și lucrurile naturii există o activitate îndreptată spre un scop. Însă acolo unde există un scop, tot ce se întîmplă în drum spre el, se întîmplă de dragul său. Prin urmare, natura unui lucru este asemenea acțiunii sale, iar acțiunea este în funcție de natura sa. Lucrul acționează cu un sens, deci sensul acesta este natura lucrului respectiv." (*Idem*)

Pentru Aristotel, faptul că acest proces nu decurge întru totul armonios nu constituie un contraargument:

„Greșeli apar și în procesul de lucru al meșteșugarului, un scrib poate să scrie ceva greșit, iar medicul poate să prescrie un medicament greșit. Este drept deci ca un asemenea lucru să se întîmple și în natură. Dacă în cazul meșteșugului procesul de lucru corect corespunde scopului, în timp ce cel greșit este luat în considerare tot pentru un scop anume, fără însă să-l atingă, lucrurile se întîmplă la fel și în natură, iar monștrii sînt erori pe calea înspre adevăratul scop." (*Ibidem*)

Spre deosebire de atitudinile ulterioare față de natură, la Aristotel sferele efectelor naturii și cele ale meșteșugurilor sînt clar delimitate. Studiul naturii la Aristotel este teoretic în vechiul sens al cuvîntului, deci o observare a interconexiunilor ei, fără interesul de a o domina sau de a interveni transformator în ea, cu scopul măririi productivității.

Imaginea mecanicistă a lumii în epoca modernă

Imaginea aristotelică a lumii cedează locul, în epoca modernă, uneia mecaniciste. Natura este supusă observației în mod determinist ca mecanismul unui ceasornic ce funcționează după legi stabilite exact. Are loc o deteleologizare a naturii, interesul se concentrează asupra lui „cum", nu asupra lui „de ce". Separarea dintre mișcarea naturală și cea artificială, dintre fizică și mecanică, dispare, natura nu mai este percepută decît în formule matematice. Prin experimente se izolează fenomenele, conexiuni ale realității sînt înfățișate mai limpede, iar legile descoperite sînt verificate. Nu mai este vorba doar de contemplarea naturii, ci de cercetarea ei cu scopul de a o domina și de a o transfera constructiv asupra mijloacelor ajutătoare valorificabile tehnic.
Francis Bacon (1561–1626) îi opune, conștient de sine, *Organonului* lui Aristotel propriul său *Nou Organon*. Importantă pentru el este, fără îndoială, dominarea naturii, ceea ce presupune cunoașterea și respectarea legilor naturii:

„Mai departe, este nimerit să deosebim trei feluri și oarecum grade de ambiție la oameni. Primul este al acelora care doresc să sporească propria lor putere în țara lor de naștere; acest fel este vulgar și înjositor. Al doilea este al acelora care se silesc a spori puterea și stăpînirea țării lor asupra oamenilor; acesta are, desigur, mai multă demnitate, dar și tot atîta lăcomie. Dar dacă cineva se străduiește să stabilească și să sporească puterea și stăpînirea neamului omenesc însuși asupra universului, ambiția sa (dacă ambiție poate fi numită) este, fără îndoială, mai sănătoasă și mai nobilă decît celelalte două. Dar stăpînirea omului asupra lucrurilor se reazimă numai pe arte și științe: căci nu putem comanda naturii decît supunîndu-ne ei." (*Fr. Bacon*, 1957)

Știința practicată empiric ajunge la o cunoștere ce poate fi transformată nemijlocit în practică orientată spre un scop; legile naturii sînt transferate asupra regulilor de acțiune pentru dominarea naturii:

„Cunoașterea și putința oamenilor se suprapun, deoarece necunoașterea cauzei provoacă eșecul. Căci stăpînim natura doar dacă îi cedăm, iar ceea ce în observație apare ca fiind cauza, servește în practică drept regulă." (*Ibidem*)

Galileo Galilei (1564–1642) adaugă că legile naturii trebuie descrise în limbajul matematicii, iar rezultatele trebuie confirmate experimental. Deosebit de relevante pentru metoda sa sînt cercetările privind legea căderii libere.

René Descartes de asemenea recunoaște în *Principiile filozofiei* doar o știință a naturii matematică. Geometria lui Euclid este pentru el un exemplu de modul în care din propoziții mai puțin evidente se deduc concluzii. El segmentează și reduce complexitatea fenomenelor naturale, pentru a ajunge cu ajutorul acestei metode analitice la rezultate verificabile.

„Presupun de asemenea că cititorii mei fie cunosc deja primele elemente ale geometriei, fie posedă capacitatea necesară pentru a înțelege relațiile demonstrațiilor matematice. Căci mărturisesc deschis că nu recunosc nici o altă materie a lucrurilor fizice, decît cea divizibilă, modelabilă și mobilă în orice fel pe care geometrii o numesc dimensiune, făcînd din ea obiectul demonstrațiilor lor, și că nu caut în ea decît acele diviziuni, forme și mișcări, nerecunoscînd în ele nimic drept adevărat dacă nu este derivat atît de clar din acele concepte generale, al căror adevăr nu poate fi pus la îndoială, încît pot fi considerate demonstrate matematic. Cum în acest fel pot fi explicate toate fenomenele naturale..., consider că alte principii ale științelor naturii nu sînt nici dezirabile, nici admisibile." (*R. Descartes*, 1955)

Un asemenea procedeu de segmentare și reasamblare duce obligatoriu la o imagine mecanicistă a lumii. Chiar și organismul uman este înțeles ca o mașină — chiar dacă aceasta depășește capacitățile constructive ale omului:

„Acest lucru nu-i va părea ciudat celui care știe cîte automate și mașini mișcătoare sînt rodul iscusinței umane, care se folosește în acest scop doar de cîteva piese, în comparație cu marele număr de oase, mușchi, nervi, artere, vene și toate celelalte părți componente ale organismului oricărui animal. El va considera acest organism drept o mașină ce vine din mîinile lui Dumnezeu, fiind prin urmare incomparabil mai bine construită și ascunzînd în ea mecanisme mult mai surprinzătoare decît orice mașină pe care o poate inventa omul." (*R. Descartes*, 1990)

Isaac Newton (1642–1727) a construit o fizică cu ajutorul căreia a reușit să descrie fenomene atît de diferite precum mecanica, mișcarea planetelor și mareele prin legi unitare, exprimate prin formule matematice. El încă mai consideră însă divinitatea ca forță aflată la originea mecanismului minunat al universului:

„Ordinea minunată a soarelui, a planetelor și a cometelor nu poate fi decît opera unei ființe gînditoare și atotputemice." (*I. Newton*, 1988)

Pierre Simon Laplace (1749–1827) răspunde însă la întrebarea lui Napoleon, ce loc ar deține Dumnezeu în sistemul său, în felul următor: „Sire, n-aveam nevoie de această ipoteză." El a elaborat o teorie, care nu explică doar constelațiile și mișcările existente, ci și originea și evoluția lor. Deoarece evoluția cosmosului și a vieții putea fi explicată de acum în totalitate în cadrul imaginii mecaniciste despre lume, creatorul și planul creației au devenit inutili pentru știință. Astfel a căzut ultimul obstacol în calea transformării naturii după voința omului. În controversa sa cu Newton, Laplace evidențiază cît se poate de limpede poziția sa deosebită:

„«Un destin orb», spune el, «n-ar fi putut niciodată să provoace mișcarea tuturor planetelor în acest fel, cu excepția cîtorva devieri abia perceptibile, ce și-ar putea avea cauza în influențarea reciprocă și care, probabil, se vor mări o dată cu timpul, pînă ce acest sistem va trebui în cele din urmă reordonat de creatorul său». Însă această ordine a planetelor nu poate fi ea însăși un rezultat al legilor mișcării? Iar ființa gînditoare supremă care, după Newton, intervine, nu putea să le fi făcut dependente de un fenomen mai general? Un asemenea fenomen ar fi, după cum credem noi, o nebuloasă, răspîndită în grămezi diferite în infinitul cerului. Mai putem susține că menținerea sistemului planetar ar fi în intenția creatorului naturii? Atracția reciprocă a corpurilor acestui sistem nu-și poate modifica stabilitatea, așa cum presupune Newton; însă dacă în spațiul ceresc nu ar exista nimic lichid în afară de lumină, atunci rezistența sa și căderea pe care fluxul său o provoacă în masa soarelui ar trebui să distrugă în decursul timpului ordinea planetelor, și pentru a le menține, ar fi necesară, fără îndoială, o reașezare. În-

să nu ne demonstrează atîtea specii de animale dispărute, a căror organizare... a fost recunoscută de Cuvier în numeroasele fosile pe care le-a descris, că natura înclină să modifice lucrurile în aparenţă foarte stabile? Întinderea şi importanţa nu exclud sistemul solar de la această lege universal valabilă; oricît de uriaş ar fi acest sistem în raport cu micimea noastră, în univers nu este decît un punct minuscul." (Citat după *S. Sambursky*)

Făcînd aluzie la Georges Cuvier (1769–1832), întemeietorul anatomiei comparate şi al paleontologiei, Laplace arată că aduce teoria evoluţiei şi explicaţia mecanicistă a lumii la aceleaşi principii.

Teoria evoluţionistă

Ideea evoluţiei a dobîndit însă abia în secolul al XIX-lea, mai ales pentru biologie şi geologie, o importanţă care a dus la structurarea ştiinţelor. Contribuţia decisivă în acest domeniu îi aparţine lui Charles Darwin (1809–1882), principalelor sale scrieri *Originea speciilor* (1859) şi *Descendenţa omului şi selecţia sexuală* (1871). Premisele teoriei sale sînt variabilitatea fiinţelor vii, legile eredităţii şi dinamica supraproducţiei de progenituri. Varietăţile care apar la indivizi sînt transmise ereditar, şi în timp ce selecţia intensifică varietăţile favorabile, după lungi perioade de timp, din varietăţi se nasc noi specii.

„În supravieţuirea indivizilor şi raselor avantajate în lupta continuă pentru existenţă vedem o formă extraordinară şi mereu valabilă a selecţiei naturale. Lupta pentru existenţă este urmarea inevitabilă a înmulţirii în progresie geometrică, comună tuturor fiinţelor organice." (*Ch. Darwin,* 1957)

În acest fel au putut să apară, din organisme inferioare, forme superioare — şi omul, fiinţa cea mai organizată de pînă acum. Aceste procese evolutive nu sînt parcurse după un plan, ci sînt rezultantele unor factori diferiţi, aleatorii, a căror acţiune comună se poate explica mecanicist. În natură nu domnesc, conform acestei teorii, cauze şi efecte, ci finalitatea este rezultatul necesar al unor motive cu efect pur cauzal.

In Germania, cel mai cunoscut discipol al lui Darwin a fost profesorul din Jena, Ernst Haeckel (1834–1919). Cartea sa *Enigmele universului* a fost, pentru condiţiile de atunci, un mare succes. Haeckel îşi mărturiseşte în ea crezul monist, în unitatea dintre natură şi spirit, dintre materie şi suflet. Omul nu se află pe o poziţie opusă naturii şi nici nu îi este superior, ci este inclus în ea. Dumnezeu şi lumea sînt pentru el acelaşi lucru. Haeckel este deci un reprezentant al panteismului. Contribuţia sa hotărîtoare la teoria evoluţionistă este însă formularea legii fundamentale biogenetice, după care dezvoltarea pe care fiinţa o parcurge de la celula fecundată pînă la forma deplină (ontogeneza) este o repetare a şirului de forme pe care strămoşii săi le-au parcurs, de-a lungul istoriei speciei, de la începuturi pînă în prezent (filogeneza).

Englezul Herbert Spencer (1820–1903) a reprezentat încă înainte de Darwin ideea evoluţiei şi a aplicat-o de la bun început, în forma monismului evoluţionist, la totalitatea fenomenelor (fizice, psihice, sociale şi etice), făcînd deci din evoluţie legea originară a oricărei deveniri. În *Legea evoluţiei* formulează principiul dinamic al realităţii:

„Evoluţia este o integrare a materiei, condusă de un efort de mişcare; în timpul desfăşurării ei, materia trece de la o omogenitate nedeterminată, fără coeziune, la eterogenitate determinată, coerentă, iar mişcarea utilizată suferă o transformare similară." (Citat după *W. Durant,* 1945)

Aceasta înseamnă în primul rînd că trebuie să presupunem existenţa unei forţe constante şi constant active. Spencer presupune în continuare că mişcarea are loc mereu în direcţia rezistenţei minime. Cele două premise fac posibil ca evoluţia să ducă de la o răspîndire amorfă, difuză, a materiei (însă de exemplu şi a oamenilor, a sentimentelor sau ideilor) la o integrare (acumulare, unitate), ce se concretizează în diferite forme. Această integrare anulează pînă la un punct capacitatea de mişcare a fragmentelor individuale, conferind însă o calitate superioară atît conexiu-

nii interioare cît și relațiilor exterioare, așa încît, printr-o integrare continuă, să fie posibilă o evoluție maximă. În acest fel, procesul integrării duce de la amorfism și nediferențiere la o diferențiere în forme și relații reciproce. Aceasta este însă doar o parte a procesului. Spencer presupune și un proces contrar, care duce înapoi de la integrare la disoluție, de la compus la simplu. Formele de bază ale dezvoltării sînt prin urmare evoluția și disoluția. Dezvoltarea este ritmică și se manifestă în trecerea de la starea de disoluție la cea concentrată și apoi din nou la cea de disoluție. Orice dezvoltare este o trecere de la o stare omogenă la o stare eterogenă, de la o stare nedeterminată la una determinată și la diferențiere, căreia îi urmează integrări mereu superioare. Țelul oricărei dezvoltări este o stare de echilibru între forțele cărora le sînt expuse părțile unui agregat și forțele care opun aceste părți agregatului. Acest ritm de dezvoltare și disoluție este înțeles de Spencer ca unul universal și etern — fiecare dintre cele două faze ale procesului dominînd cînd într-o parte, cînd într-alta a spațiului, iar mișcarea nu se oprește niciodată. Toate aceste fenomene ale dezvoltării sînt strict necesare și legice, nimic nu li se poate sustrage.

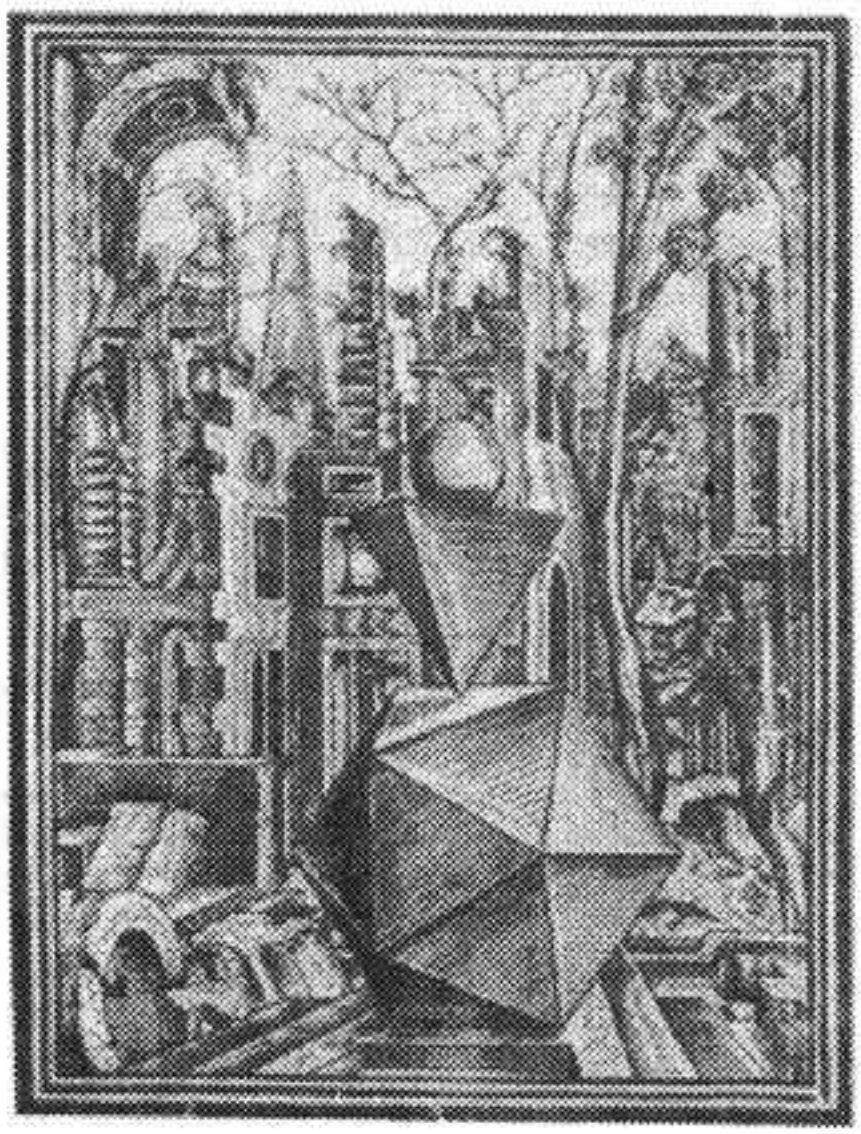
Și societatea se constituie, după Spencer, în funcție de această lege a dezvoltării. În lucrarea *Progresul, legea și cauzele sale* el prezintă dezvoltarea istorică ca o „luptă pentru existență" și ca „supraviețuire a celui mai puternic". Mai tîrziu, el va înțelege societatea mai diferențiat, prin analogie cu concepția biologică, ca un fel de organism, care crește, se diferențiază, este influențat unitar, cu diviziunea muncii, ereditate, adaptare, organe sociale și sistem de relații. Legătura socială nu este însă pentru el de natură fizică, ci se bazează pe limbă.

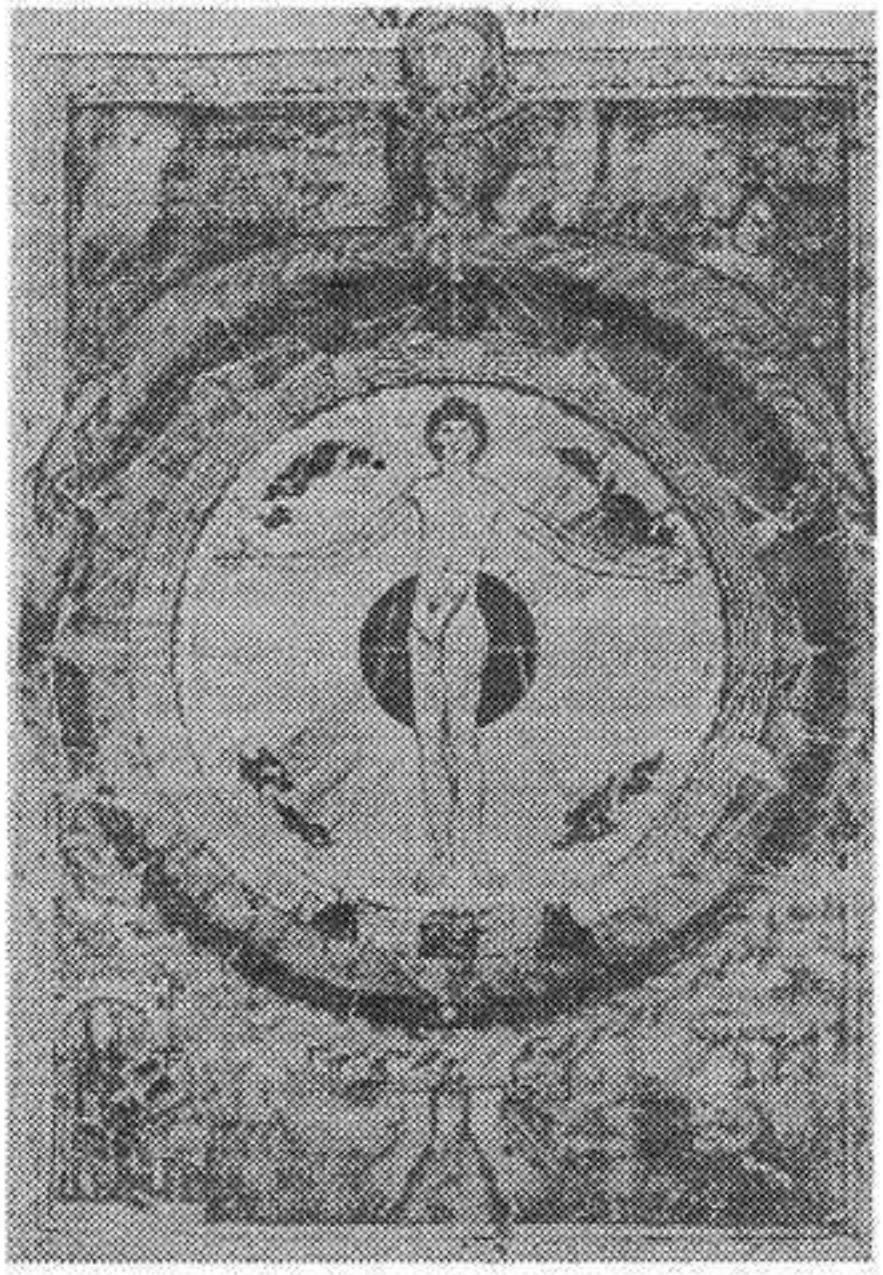
Este important să luăm în considerare faptul că imaginea lumii și a naturii întru totul mecanicistă era dominantă în științe, nu însă în aceeași măsură și în artă și literatură — să ne gîndim doar la Goethe, Novalis sau Stifter. Această ruptură între cunoașterea științifică și percepția estetică conține în ea deja germenele crizei și criticii de mai tîrziu. Se pregătește astfel concepția reprezentată în epoca noastră, potrivit căreia o reconciliere a omului cu natura ar fi posibilă doar prin acutizarea sensibilității sale estetice, ceea ce include și cultivarea plăcerii percepției intuitive a conexiunilor unitare.

Criza și critica concepției mecaniciste

În cadrul științei, concepția mecanicistă asupra lumii a intrat în criză mai ales în domeniul termodinamicii și al teoriei cuantice, însă efectele negative ale unei abordări pur mecaniciste a naturii erau mai palpabile în practică. În virtutea concepției antropocentrice dominante natura era privită exclusiv ca resursă și mijloc pentru satisfacerea trebuințelor omului. Matematizarea a contribuit la reducerea valorii și calității naturii la cantități (și prin aceasta, și la cantitatea banilor). Generalizarea modelului de explicare a omului a sprijinit toate tendințele de a prelucra tehnic și de a restructura și partea vie a naturii.

Lorenz Stör, „Geometrie și perspectivă". Augsburg, 1567





„Omul cosmosului". Miniatură din „Lume și om" de Hildegard von Bingen

În plus, prin relevarea legăturilor cauzale lineare, a soluțiilor ad-hoc și punctuale au fost trecute cu vederea interdependențele și prin acestea urmări secundare ulterioare nedorite. Fragmentarea progresivă a științelor a acutizat problema.
Este vorba mai ales de proiectele de soluții cibernetice, aducînd în prim-plan o gîndire orientată spre sistem, spre întreg (holistă), structurată după modelul unei rețele. Sistem, circuit de reglare, conexiune inversă negativă și pozitivă, oscilații pozitive și negative, valori limită și valori de prag, stare de echilibru sînt noțiunile cele mai importante care caracterizează acest curent de gîndire. Dacă trebuie să aibă un efect, el nu trebuie să rămînă în domeniul științei, deoarece problema ne privește pe noi toți, deci trebuie să devină generală. Un autor foarte activ în prezent în această direcție este Frederic Vester, care îmbină angajamentul său pentru o „gîndire bio-cibernetică" cu un aspect general inteligibil al funcționării acesteia.
Vester demonstrează în următorul tabel prin ce se deosebește proiectul „sistemic" de cel obișnuit „analitic"[1]:

Două proiecte de înțelegere a realității

Proiectul analitic	Proiectul sistemic
izolează: se concentrează asupra elementelor individuale ale sistemului	unește: se concentrează asupra interdependenței dintre elemente
ia în considerare felul interdependențelor	ia în considerare rezultatele interdependențelor
se bazează pe exactitatea detaliului	se bazează pe percepția întregului
transformă doar o variabilă	transformă grupe de variabile în același timp
este independent de durata în timp: fenomenele observate sînt reversibile.	implică durata în timp și ireversibilitățile
valorifică stările de lucruri prin demonstrația experimentală în cadrul unei teorii	valorifică stările de lucruri prin compararea funcției unui model cu realitatea
creează modele exacte și detaliate (exemplu: modele econometrice), care însă nu prea pot fi transformate în acțiuni	oferă modele care nu sînt suficient de solide pentru a servi drept bază a cunoașterii, fiind însă utilizabile pentru decizii și acțiuni
este un proiect util atîta timp cît este vorba de interdependențe lineare și slabe	este un proiect util în cazul interdependențelor nelineare și puternice
duce la o instruire orientată spre o singură disciplină	duce la o instruire interdisciplinară
duce la un mod de acțiune programat în detaliu	duce la un mod de acțiune determinat de scopuri
obține o bună cunoaștere a detaliilor, însă scopuri prost definite	obține doar detalii slabe, însă o bună cunoaștere a scopurilor

[1] Ce este un sistem, un circuit de reglare și un sistem dinamic se va înțelege din textele din Anexă (vezi pp. 284 ș. urm.)

În aprecierea critică a gîndirii biocibernetice a lui Vester, un rol important îi revine și întrebării dacă acest proiect aduce într-adevăr ceva nou, decisiv, sau reprezintă doar o traducere mai inteligentă și mai rafinată a stăpînirii și cunoașterii naturii cerute de Bacon. Pare să pregătească un instrumentar util pentru a evita crizele și catastrofele ecologice.

Ecologie și etică

Problemele legate de relațiile noastre cu natura cuprind atît de multe domenii, încît critica apare din toate direcțiile. Devine cu atît mai dificil să determinăm răul principal și să răspundem în acest fel la întrebarea de unde ar trebui început pentru a dezvolta alternative și concluzii. Pe lîngă transformarea mentalității, deja menționată, se pune întrebarea dacă nu este necesară și o reevaluare a principiilor și valorilor morale pentru schimbările de comportament în plan cotidian, politic și economic. Ca și Gregory Bateson (vezi p. 204), și Dieter Birnbacher și Klaus Meyer-Abich cer ca omul să practice autocritica și să-și regîndească fundamental atitudinea. Și de aici însă rezultă evaluări destul de diferite. Birnbacher, care vede problema din perspectiva responsabilității față de generațiile viitoare, nu consideră posibilă o reorientare totală a eticii, ci doar noi forme de aplicare practică a principiilor morale deja stabilite:

„Responsabilitatea față de generațiile viitoare... este, în fața dimensiunilor sporite ale posibilităților umane de dezvoltare în ce privește viața viitoare a omenirii și a ființelor dotate cu conștiință, o datorie de neocolit. Pentru a o fundamenta etic nu este nevoie de o etică nouă, ci de o actualizare a principiilor morale generale, care sînt deja recunoscute, în cea mai mare parte, astăzi. Este nevoie de noi moduri de operare, de noi norme ale practicii, noi valori și noi virtuți, și nu în ultimul rînd, de noi instituții. Responsabilitatea față de generațiile viitoare este în primul rînd o problemă a eticii aplicate, orientată practic... Deoarece în viitor, normele ideale, etice au tendința, într-un fel deosebit de pregnant, să-l suprasolicite din punct de vedere moral pe actorul mediocru, ele îndeamnă în mod deosebit la meditație asupra raportului dintre normele ideale și normele practice aplicabile și viabile. Nicăieri nu este mai evident ca aici că cerințele unei etici abstracte ideale trebuie puse de acord cu realitățile antropologice și psihologice dacă se vrea ca ele să se dezvolte și în practică." (*D. Birnbacher,* 1988)

În catalogul normelor practice al lui Birnbacher intră următoarele imperative: nici o periclitare a existenței ca specie a omului și a animalelor superioare, nici o periclitare a unei existențe viitoare demne de om, nici un fel de riscuri ce ar putea genera situații ireversibile, menținerea și ameliorarea resurselor existente, naturale și culturale, sprijinirea altora în urmărirea unor scopuri orientate spre viitor, educarea generațiilor următoare în spiritul normelor practice.

Principiul la care apelează Birnbacher este însă cel al unei etici utilitariste, după care acțiunile sînt cu atît mai bune cu cît folosesc mai mult unui mare număr de oameni. În opinia unor critici rămîne totuși deschisă problema dacă o etică fundamentată în acest fel nu aparține aceluiași mod de gîndire ale cărui efecte le combate căutînd alternative.

Meyer-Abich reproșează unei asemenea atitudini fundamentale antropocentrismul; pune în centru doar omul și gîndește pornind doar de la el. Acestei idei el îi opune propria concepție:

„Mediul nostru ambiant este spațiul vital al omului în cosmos. Noi însă ne comportăm în natură în așa fel încît ar părea că restul lumii nici nu ar exista pentru noi. Toată lumea să fie a noastră, și facă-se voia noastră, spune societatea industrială. Întreaga lume nu mai este decît mediu al omului și nimic altceva. Noi ne aflăm în mijloc, tot restul este în jurul nostru, mai mult sau mai puțin ușor de atins. Aceasta este însă după păre-

rea mea o autoevaluare cu totul greșită, aroganță și hibris.

Căci noi oamenii nu sîntem măsura tuturor lucrurilor. Omenirea s-a născut cu animalele și plantele, cu pămîntul, apa, aerul și focul din istoria naturii. ca una din milioanele de specii în arborele vieții. Ele toate și elementele naturii fac parte din lumea din jur și astfel și din mediul nostru ambiant, însă de fapt nu sînt doar *in jurul nostru*,' ci și *cu noi. Lumea noastră naturală* este tot ce se află pe lume de la natură împreună cu noi oamenii. Pentru a accentua acest lucru, vorbesc de lumea noastră și nu de mediul ambiant.

În societatea industrială însă lumea noastră naturală se contopește cu mediul ambiant al omului — de parcă ar fi fără nici o valoare proprie și ar valora doar atît cît valorează pentru *noi*...

De cînd am descoperit, în forma problemelor mediului, că aceste baze ale vieții sînt și cele ale propriei noastre vieți, așa încît distrugerea lumii noastre devine o sinucidere indirectă, încercăm să salvăm ce mai poate fi salvat. Însă politica mediului în societatea industrială nu a găsit încă un sprijin împotriva forțelor distrugătoare și de aceea ajunge întotdeauna prea tîrziu.

A rămas mai ales îngîmfarea, căci protecția mediului se face — ca și distrugerea sa — doar de dragul omului și nu de dragul naturii sau al întregului din care facem și noi parte. Această raportare doar la sine însă a fost tocmai cauza principală a crizei, căci ea este orbirea cu care am adus distrugerea asupra lumii noastre.

Felul de a trăi de parcă axa lumii ar trece chiar prin noi corespunde unei concepții care de obicei este numită antropocentrică.

Concepția antropocentrică însă este, după părerea mea, incorectă. Locul nostru nu este acela pe care ni l-am atribuit în cadrul acestei concepții. Acest lucru nu se poate dovedi științific, este adevărat. și anume din cauză că știința se fundamentează tocmai pe această premisă...

Mesajul cărții mele este: sîntem înrudiți, din punct de vedere al istoriei naturale, cu lumea din jur, cu animalele și plantele, cu pămîntul, apa, aerul și focul. În întregul naturii ele sînt asemenea nouă și noi sîntem asemenea lor. În pacea cu natura trebuie să respectăm lumea naturală din jur nu doar conform scopurilor noastre, ci pentru ea însăși. Acest aspect se exprimă la nivelul statului de drept modern prin faptul că îi recunoaștem drepturile. Iar pacea cu natura este o problemă a culturii politice, căreia trebuie să i se subordoneze economia, știința și tehnica." (*K. Meyer-Abich*, 1986)

Rămîne o problemă suplimentară nerezolvată: cea dacă naturii i se pot recunoaște drepturi în sensul acceptat pînă acum (vezi capitolul „Drept și violență — aspecte filozofice ale politicii", pp. 238 ș.urm.), sau dacă putem face acest lucru doar cu ființe cărora le atribuim libertate.

Königslutter, „Iepuri legînd vînătorul"

Filozofie și religie

Raportul în care se vede omul cu infinitul, eternul și întregul și în care intră conștient, își găsește expresia în religie. Cercetarea infinitului nu este în religie una abstract-conceptuală ca în filozofie, ci concret-intuitivă, incluzînd în același timp o acțiune practică în ritualurile de cult.

În abordarea religiei trebuie să avem în vedere că există întotdeauna o anumită precunoaștere cu ajutorul căreia este interpretată religia. Ca știință care cercetează sensul și conținutul de adevăr al religiei, filozofia religiilor cercetează esența și valoarea acesteia. Este meditația filozofică despre conținutul de sens și cercetarea critică a pretenției de adevăr al unor concepte religioase precum Dumnezeu, Creație, Nemurire. Aceste concepte se află în centrul mai tuturor religiilor. Nu au fost introduse în filozofie, ci i-au fost date anterior de tradiția religioasă. Din credința în demoni, spirite, animale totemice și sufletele strămoșilor s-a dezvoltat mai întîi politeismul, credința în mai multe divinități, iar apoi credința într-un singur Dumnezeu. Denumirea Dumnezeu desemnează conținutul unei experiențe, realitatea conținutului fiind determinată doar de realitatea experienței. Conținutul însuși nu poate fi înțeles conceptual, nici prin inducție sau deducție, nici prin reducție. În această experiență, omul trece dincolo de sine însuși ca ființă rațională, însă tocmai această transcendență îl caracterizează ca ființă rațională. Dacă acel ceva înspre care se îndreaptă această transcendență este reprezentat ca ființînd, atunci divinitatea sau mai multe divinități sînt înțelese ca nemuritoare, ca ființe supreme și sacre. Dacă reprezentarea existenței unei asemenea ființări este negată, se spune că Dumnezeu nu există. În cazul în care transcendența se îndreaptă asupra omului însuși, obiectul reprezentării este omul „adevărat" sau „viitor" sau „supraomul".

De la începuturile ei, filozofia a fost strîns legată de teologie. Abia prin emanciparea filozofiei de sub tutela teologiei s-a dezvoltat în epoca modernă o filozofie a religiilor de sine stătătoare.

Platon: Zeul este cauza binelui

Ceea ce caracterizează divinitatea, după Platon, sînt adevărul și binele. Zeii au o funcție de model pentru om. Ceea ce Platon consideră că trebuie criticat în primul rînd și cel mai vehement sînt neadevărurile despre zei — „Cînd vreun mit ar reprezenta rău, prin cuvînt, realitatea privitoare la zei și eroi".

„Trebuie totdeauna înfățișat în ce fel este zeul, fie că cineva s-ar exprima în metru epic, liric sau în tragedie... Zeul este în realitate bun, și întocmai așa trebuie să-l înfățișăm."

„Zeul este, așadar, pe de-a întregul sincer și adevărat, în faptă și vorbă, și nici el însuși nu-și schimbă înfățișarea, nici pe alții nu-i înșală, fie prin vedenii, fie trimițînd cuvinte sau semne, nici în timp de veghe, nici în vis." (Platon, *Republica*)

Zeul este bun și trebuie înfățișat în acest fel. Binele însă este pricina unei binefaceri — prin urmare nu poate fi pricina tuturor lucrurilor.

„Ci doar a celor bune, el nefiind vinovat pentru cele rele." (*Idem*)

Prin urmare, nici zeul nu este pricina tuturor lucrurilor.

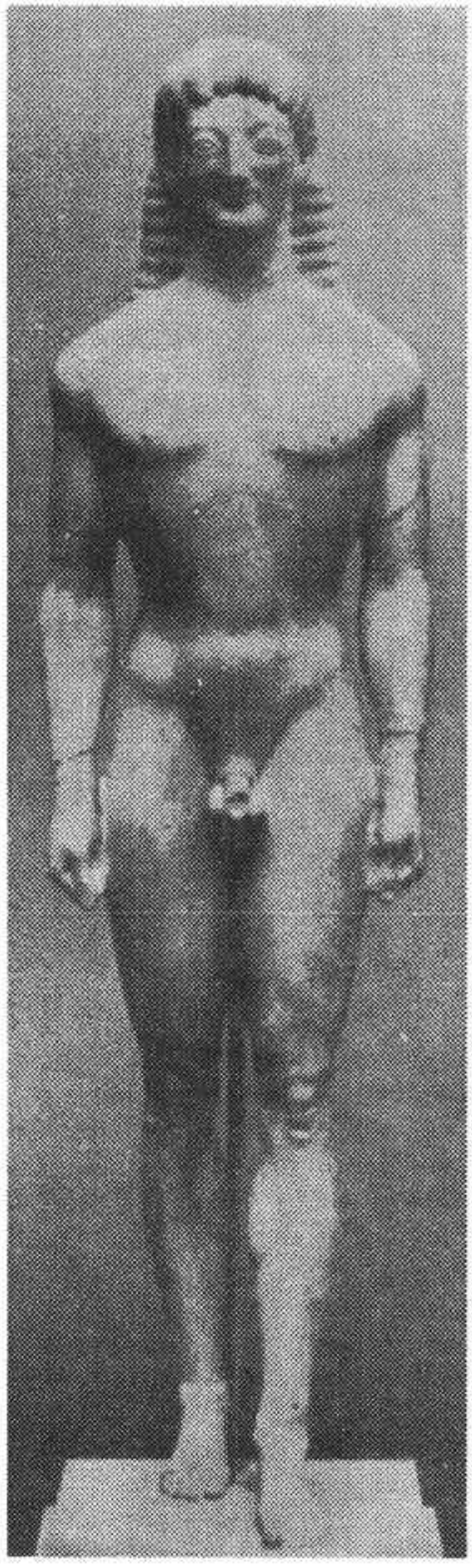
„...în ceea ce-i privește pe oameni, el pricinuiește puține, și nicidecum multe lucruri. Căci, pe la noi cele bune sînt cu mult mai rare decît relele. Or, pe nimeni altul, decît pe zeu, trebuie să-l facem răspunzător pentru cele bune; iar pentru cele rele trebuie să căutăm nu știu care alte pricini, dar nu pe zeu." (*Ibidem*)

Aristotel: Zeul, mișcătorul nemișcat

Aristotel aduce o interpretare complet nouă a divinității, a unei divinități a filozofiei, eliberată de mituri. Această divinitate nu are nimic de a face cu credința populară și cu zeii mitologiei grecești. Pe calea argumentării, Aristotel ajunge de la analiza fenomenelor naturale perceptibile la înțelegerea faptului că trebuie să existe și o altă ființă decît cea perceptibilă. Iar acestei ființe inteligente, inteligibile, îi revine un rang superior: este identificată cu divinitatea.
Aristotel încearcă să gîndească divinitatea ca mișcătorul nemișcat al lumii, ca origine și cauză a oricărei mișcări și, o dată cu ea, și unitatea naturii (vezi p. 37). Pe acest model de gîndire se sprijină argumentele în privința divinității.
Aristotel recunoaște divinitatea nu întorcîndu-și fața de la lumea experienței, ci tocmai în confruntarea rațională cu aceasta. Divinitatea este perceptibilă prin experiență, însă este condiția pentru ca lumea experienței să poată fi gîndită ca unitate.

Dumnezeu este fără chip și înfățișare

Pentru evrei Dumnezeu (Iahve) este un spirit personal, cu voință rațională, etern, transcendental, creator al lumii, care o menține și o ordonează. Este originea legilor naturii și a destinului, Dumnezeul creator care dispune de putere nelimitată. Măreția lui Dumnezeu depășește orice putere de înfățișare: este departe de orice analogie cu



Apollo, zeul grec al luminii și artelor. Este zeul vieții cumpătate, simbol al bucuriei de a trăi și al perfecțiunii formelor la greci. „Spiritul grec, așa cum s-a manifestat în perioada de înflorire în stat și în artă, a găsit, după ce depășise religia aspră a patriei sale asiatice și așezase omul frumos, puternic și liber pe culmea conștiinței sale religioase, expresia potrivită în Apollo, zeul principal și național al triburilor elene." (F. Nietzsche)

omul, animalele sau soarele, și devine idee pură, abstracție: „Să nu-ți faci chip cioplit al lui Dumnezeu, nici a ceea ce este sus în ceruri ori jos pe pămînt ori în apă sub pămînt." Cu această interdicție religia iudaismului părăsește lumea magică a imaginilor, ceea ce duce la o separare plină de urmări între religie și artă. Esența lui Dumnezeu nu se poate fixa în lemn, piatră sau metal. În cartea lui Isaia este vorba, între altele, de cioplitorul în lemn:

„El sădește pinul, și ploaia îl ajută să crească.
Și pe urmă servește omului pentru foc;
El ia dintr-însul și se încălzește;
Arde dintr-însul și coace pîine;
Și apoi își mai face și un zeu și se închină lui,
Îl face chip cioplit și îngenunchează înaintea lui!
...
Ei nu cunosc și nu înțeleg:
Căci și-au lipit ochii lor ca să nu vadă
Și inimile lor, ca să nu înțeleagă.
Și nu s-au socotit cu sine,
Nici nu este cunoștință și înțelegere
într-înșii, ca să zică:
«Ars-am o parte dintr-însul în foc,
Copt-am pîine pe cărbunii lui,
Fript-am carne, și am mîncat-o,
Și rămășița din el să o fac urîciune,
Îngenunchea-voi la butucul de lemn»."
(*Isaia*, 44, 9–20)

Înțelegerea creștină a lui Dumnezeu își are rădăcinile în monoteismul iudaic. Dumnezeul creștin nu este însă doar creator atotputernic, ci, mai cu seamă, tată iubitor.
În legătură cu revelația, Dumnezeul filozofic al lui Aristotel a devenit un Dumnezeu determinat, personal, acela despre care vorbește Biblia. Determinările ființării divine, dezvoltate de Aristotel, însă și filozofia lui Platon, au influențat hotărîtor gîndirea teologică a Evului Mediu creștin.
Răspunsul la întrebarea referitoare la realitate nu mai este derivat, ca în filozofia antică, dintr-un principiu al gîndirii, ci este un adevăr revelat. Credința în revelație trebuie însă gîndită. Pentru a-l înțelege pe Dumnezeu și a înțelege lumea, conceptele metafizice, introduse de Platon și Aristotel în filozofia lor, sînt dezvoltate în continuare în gîndirea metafizică a Evului Mediu creștin.

Augustin: Cunoașterea de sine — cunoaștere a lui Dumnezeu

Pentru Augustin (Aurelius Augustinus), toate lucrurile îl indică pe Dumnezeu, creatorul lor. Ele sînt urme ale lui Dumnezeu.

„...nu cu conștiința îndoită, ci cu cea sigură te iubesc pe Tine, o Doamne. Tu mi-ai lovit inima cu cuvintele Tale, de atunci Te iubesc. Însă și cerul, și soarele și tot ce face parte din ele, iată, de pretutindeni îmi spun că trebuie să Te iubesc, și nu contenesc să o spună tuturor, ca să fie de neiertat." (Augustinus, *Confessiones*)

Deoarece întreaga lume este în spiritul uman, și Dumnezeu trebuie căutat acolo. Drumul într-acolo este cunoașterea de sine: „Dacă mă cunosc, te cunosc." Dumnezeu însă nu poate fi cunoscut de spiritul uman decît atunci cînd acesta se înțelege pe sine ca chip al lui Dumnezeu.

„Ce este acel ce mă străbate cu lumină și îmi pătrunde în inimă fără însă să mi-o rănească? Iar eu mă cutremur și ard: mă cutremur, cît nu sînt asemenea lui, strălucesc cît îi sînt asemenea. Înțelepciunea însăși este cea care se revarsă strălucind înăuntrul meu, despicînd zidul de ceață, care mă cuprinde apoi cînd acest abur mă înghite din nou, iar praful pedepselor mele mă acoperă." (*Idem*)

Toma din Aquino: Dumnezeu este ființare nesfîrșită, adevărat și bun

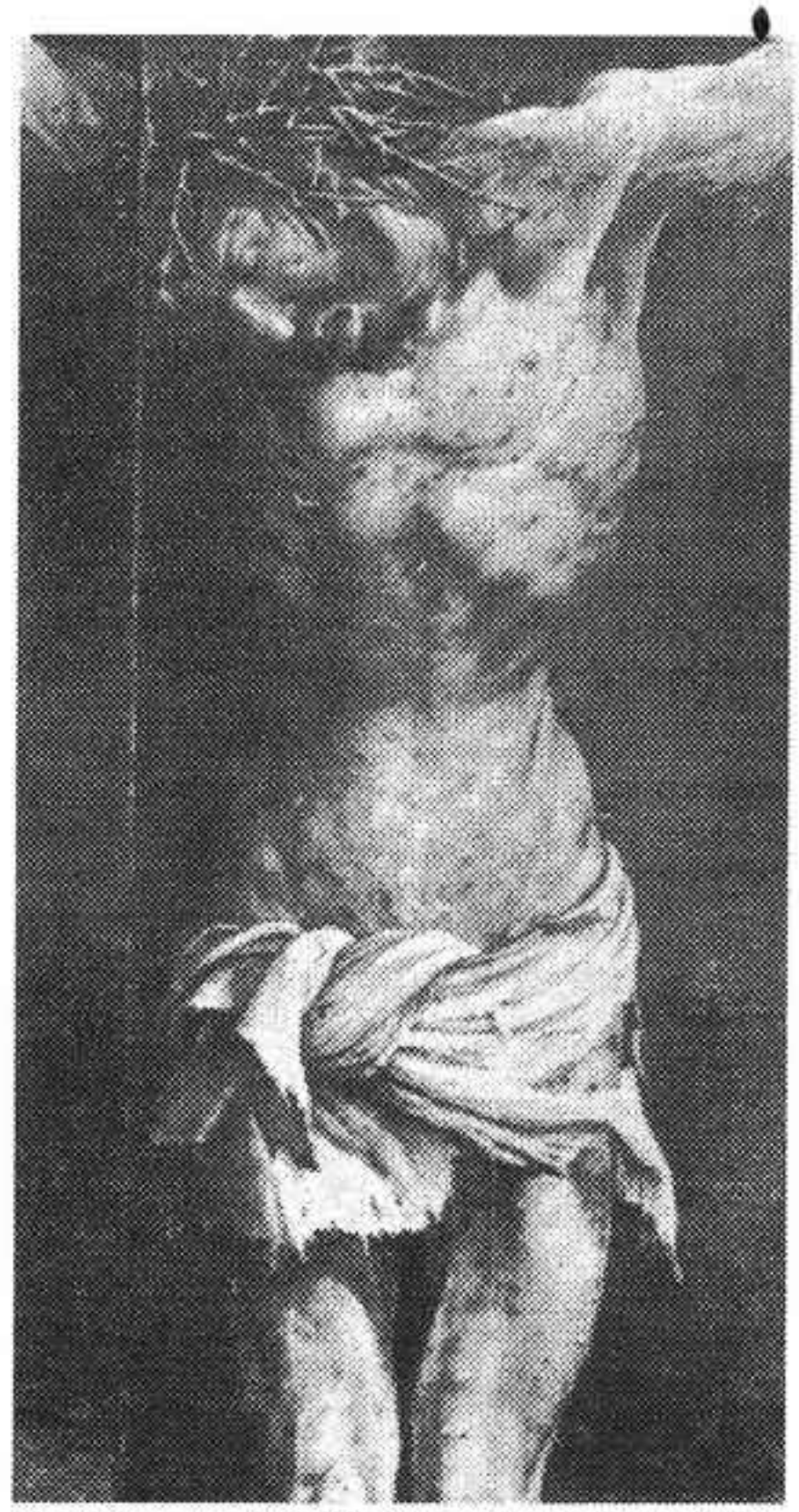
După Toma din Aquino, pe Dumnezeu îl putem recunoaște în realitate doar atunci „cînd credem că este dincolo de tot ce pot gîndi oamenii despre Dumnezeu".

„Esența divină depășește, grație infinitului ei, orice formă la care ajunge spiritul nostru cunoscător. Și astfel nu reușim să o cuprindem, cunoscînd ce este; avem mai degrabă doar o anumită idee despre ea, cunoscînd ce nu este." (Toma din Aquino, *Summa Theologiae*)

Toma din Aquino face distincția între o cunoaștere a existenței și o cunoaștere

a esenței lui Dumnezeu. In timp ce acesta este în anumite condiții cognoscibil, ființa lui Dumnezeu poate fi demonstrată logic.
Toma din Aquino face demonstrația existenței lui Dumnezeu, în cinci trepte, prin analogie cu teoria lui Aristotel a celor patru cauze ale ființei (vezi p. 37).

„Că Dumnezeu este, poate fi demonstrat pe cinci căi. *Prima* și cea mai evidentă este cea care pleacă de la mișcare. Căci este sigur și se poate percepe nemijlocit faptul că multe lucruri în această lume se mișcă. Însă tot ceea ce se mișcă este mișcat de altceva. Căci nimic nu se mișcă dacă nu are posibilitatea să se miște înspre ceva. Un altceva poate să miște doar ceva ce este în realitate. Căci a mișca nu înseamnă de fapt decît să aduci ceva de la posibilitate la realitate. Iar ceva poate fi dus de la posibilitate la realitate doar de ceva ce există în realitate. Astfel, focul, care este ceva într-adevăr cald, are drept efect încălzirea reală a lemnului, care are posibilitatea de a se încălzi, în acest fel, focul mișcă și transformă lemnul. Este însă imposibil ca ceva să fie din același punct de vedere în același timp posibil și real, ci doar din puncte de vedere diferite. Căci ceea ce este în realitate cald, nu poate avea în același timp posibilitatea de a fi cald (nu poate fi de la început cald), ci are, în același timp, posibilitatea de a fi rece. Este, prin urmare, de asemenea imposibil ca ceva să fie din același punct de vedere și în același fel mișcător și mișcat, cu alte cuvinte: este imposibil ca ceva să se miște de la sine. Deci tot ce se mișcă trebuie să fie pus în mișcare de altceva. Dacă deci ceea ce pune un lucru în mișcare se mișcă la rîndul său, trebuie de asemenea să fie pus în mișcare de altceva, iar acesta iarăși de altceva. Nu se poate continua însă în acest fel pînă la infinit; căci dacă s-ar putea, ar însemna că nu există un prim mișcător și deci nimic ce pune în mișcare altceva; căci ceea ce pune în mișcare, trebuie mișcat la rîndul său de ceva ce se mișcă, așa cum bățul poate mișca ceva doar dacă este mișcat de mînă. Prin urmare, trebuie să ajungi la ceva care este primul mișcat și nu este pus în mișcare de nimic altceva; iar acesta este Dumnezeu.
Cea de a doua cale pleacă de la ideea cauzei care acționează. Căci constatăm că există, pentru ceea ce putem percepe, o serie de cauze care acționează. Și nu găsim nicăieri — ar fi imposibil — ceva care să fie propria sa cauză. Căci în acest caz ar fi anterior sieși, iar acest lucru este imposibil. Însă nu este posibil să continuăm a căuta la infinit cauze care acționează. Căci în toate seriile de cauze care acționează, prima este cauza celei din mijloc, iar cea din mijloc, cauza ultimei, indiferent dacă există multe



Christos zugrăvit de Grünewald simbolizează suferința umană. Crucificarea este simbolul arhetipal al experienței limită a suferinței umane.

verigi intermediare sau una singură. Dacă însă cauza este slabă, .efectul devine, la rîndul său, slab. În cazul în care ar exista, deci, progrese pînă la infinit, nu ar exista o primă cauză care acționează. Și deci nu ar exista nici un efect ultim și nici o cauză medie care acționează, ceea ce, evident, este fals. Prin urmare, trebuie să acceptăm premisa unei prime cauze care acționează: pe aceasta o numim Dumnezeu.
Cea de a treia cale pleacă de la ceea ce este posibil să existe și ceea ce există în mod necesar. Este vorba despre următoarele: găsim între lucruri pe acelea care au posibilitatea de a fi sau de a nu fi; căci descoperim că unele lucruri se nasc și trec, avînd deci posibilitatea să fie sau să nu fie. Imposibil este însă ca toate aceste lucruri să fie mereu, deoarece ceea ce are posibilitatea de a nu fi, odată și odată (într-adevăr) nu este. Dacă totul ar avea posiblitatea să nu fie, atunci odată nu a fost nimic. Iar dacă acest lucru este adevărat, atunci nu ar fi nici

acum nimic, căci ceea ce nu este începe să fie doar prin ceva ce este. Dacă odată nu a existat nimic ce fiinţează, era imposibil ca ceva să fi început să fie, prin urmare nici nu ar exista nimic. Acest lucru este evident fals. Deci nu sînt toate lucrurile doar posibil existente, trebuie mai degrabă să fie ceva printre lucruri care să existe în mod necesar. Însă tot ce este necesar îşi are cauza necesităţii fie de altundeva, fie nu o are deloc. Nu este posibil, în cazul lucrurilor care sînt necesare şi au o cauză a necesităţii lor, să continue pînă la infinit, tot aşa cum acest lucru nu se poate nici în cazul cauzelor care acţionează, fapt care a fost deja demonstrat. Trebuie deci să presupunem ceva ce este necesar prin sine însuşi şi nu îşi are cauza necesităţii de altundeva, fiind mai degrabă cauza necesităţii a altceva. Toţi numesc aceasta Dumnezeu.

Cea de a patra cale pleacă de la treptele care se găsesc în lucruri. Căci între lucruri se găsesc unele cu mai mult sau mai puţin Bine, Adevăr şi Nobil, şi aşa este şi în alte privinţe. Însă «mai mult» sau «mai puţin» se spune despre diferite lucruri, în măsura în care acestea se apropie în mod diferit de ceva, că «cel mai mult» este, aşa cum este acel «mai cald» care se apropie mai mult de «cald». Există deci ceva ce este cel mai adevărat, cel mai bun şi mai nobil şi căruia, prin urmare, îi revine şi fiinţa în cel mai înalt grad. Căci ceea ce este cel mai adevărat, este şi suprema fiinţare, după cum spune (Aristotel) în Metafizica 2,1. Însă ceea ce este într-o specie este cel mai mult aşa (cum îi corespunde speciei), este cauza pentru tot restul ce ţine de această specie, aşa cum focul, cel mai cald, este cauza pentru tot ce este cald, după cum se spune în acelaşi loc (la Aristotel). Prin urmare există ceva ce este cauza a tot ce fiinţează, a Binelui şi a oricărei desăvîrşiri: pe acesta îl numim Dumnezeu.

Cea de a cincea cale pleacă de la conducerea lucrurilor. Vedem că unele lucruri, cărora le lipseşte capacitatea de cunoaştere — mă refer la corpurile naturii —, sînt active înspre un ţel. Acest lucru se vede în faptul că întotdeauna, sau, în orice caz, de cele mai multe ori, sînt active în acelaşi mod şi obţin ceea ce este cel mai bun. De aici vedem limpede că nu ajung întîmplător, ci urmîndu-şi intenţia, la ţel. Ceea ce nu are însă capacitate de cunoaştere, tinde spre un ţel doar prin faptul că este condus înspre ţel de ceva ce cunoaşte şi înţelege, aşa cum face arcaşul cu săgeata. Există deci ceva ce înţelege, şi care ordonează toate lucrurile naturii înspre ţelul lor: pe acesta îl numim Dumnezeu." (*Idem*)

Problema argumentelor în privinţa existenţei lui Dumnezeu

Plecînd de la fiinţa empirică, care este trecătoare şi contingentă (aleatorie), neputînd prin urmare să fie propria sa cauză, Toma din Aquino ajunge, prin intermediul unui principiu metafizic al cauzalităţii (conform căruia ceea ce nu există prin sine însuşi, există necesarmente prin altceva), la această primă cauză, care la rîndul ei nu este produsă.

O asemenea argumentaţie, care pleacă de la experienţa finitului şi hazardului lumii şi duce înapoi la acel principiu care poate fi gîndit ca motorul prim, ca primă cauză sau ca primă existenţă, se numeşte o argumentaţie cosmologică în privinţa existenţei lui Dumnezeu. Cînd Dumnezeu ca fiinţa desăvîrşită şi cea mai necesară este punctul de plecare al argumentaţiei care din aceste caracteristici trage concluzia existenţei sale, vorbim despre o argumentaţie ontologică în privinţa existenţei lui Dumnezeu.

Nucleul tuturor argumentelor în privinţa existenţei lui Dumnezeu este necesitatea de a presupune un absolut ca bază a lumii şi un unic universal suprem la care se referă tot ce este finit, relativ, şi care, în acelaşi timp, aduce o ultimă unitate în corelaţia de sensuri cosmice, în care se ordonează tendinţa umanmorală.

Adversari ai argumentelor în privinţa lui Dumnezeu apar încă din Antichitate. După scepticul Sextus Empiricus, conceptul unei cauze nu redă nimic real, ci este doar expresia unei realităţi, ceva gîndit ca adăugire la realitate, nu însă o afirmaţie despre realitatea însăşi. Acest scepticism se ridică împotriva oricărei aprobări fără rezerve a reprezentărilor conceptuale. Un temei sigur al oricărei cunoaşteri, care, la rîndul său, nu poate fi nici justificat, nici contrazis, este respins.

Hume, care neagă posibilitatea cunoaşterii metafizice, neagă în acest fel şi posibilitatea argumentaţiei în privinţa existenţei lui Dumnezeu. În dialogurile despre religia naturală, Hume încearcă să opună ipotezei religioase mai multe

alternative, pentru a arăta în acest fel că raţiunea umană nu poate găsi răspunsuri definitive la întrebările metafizice. Existenţa lui Dumnezeu nu este negată, căci lumea trebuie să aibă o cauză. Ceea ce Hume neagă este că s-ar putea deriva din experienţă caracteristicile lui Dumnezeu — atotputernicia, înţelepciunea absolută, bunătatea absolută.
Nu există nici un temei

„de a atribui divinităţii, fie şi sub semnul finitului, desăvîrşire, de a o declara mai presus de eroare, defecte şi comportament contradictoriu. Operele naturii ne pun în faţa multor probleme inexplicabile. Dacă admitem demonstrabilitatea *a priori* a desăvîrşirii creatorului, ele se pot rezolva uşor. Pentru că în acest caz se dovedesc a fi doar probleme aparente, care rezultă din faptul că omul dispune doar de posibilităţi limitate şi nu poate urmări pînă la sfîrşit raporturi infinite." (*D. Hume,* 1981)

Din punctul nostru de vedere limitat este imposibil să spunem

„dacă sistemul existent, comparat cu toate celelalte sisteme posibile sau chiar reale, conţine defecte grave sau dacă merită o laudă deosebită. Ar putea oare un ţăran, căruia i se citeşte *Eneida*, să certifice acestei opere desăvîrşire sau doar să o aşeze la locul ce i se cuvine între produsele spiritului uman — el, care nu cunoaşte nici un alt produs al acestui spirit?
Însă şi dacă această operă ar fi una desăvîrşită, ar trebui totuşi să rămînă incert dacă toate însuşirile acestei opere ar putea fi atribuite de drept creatorului ei. Dacă privim o corabie mai de aproape, ce imagine magnifică ar trebui să ne facem despre darul de inventator al dulgherului care a făcut o asemenea maşină complicată, utilă şi frumoasă! Şi ce mirare ne-ar cuprinde dacă am recunoaşte în el doar un simplu meşteşugar care i-a imitat pe alţii şi a copiat o artă ce a atins un anumit nivel doar după nenumărate încercări, erori, corecturi, idei şi diferenţe de păreri! Multe lumi vor fi fost încropite amatorist în timpul unei eternităţi pînă ce va fi fost găsit sistemul actual: multă muncă pierdută; multe încercări zadarnice; şi în timpul perioadelor nesfîrşite un progres lent, însă constant în arta alcătuirii de lumi. Cine poate să decidă, într-o asemenea chestiune, confruntat cu o mulţime de ipoteze pe care ie putem propune în mod serios sau doar ca fantezii, unde se află adevărul, sau doar să bănuiască unde se află probabilitatea?" (*Idem*)

Dialogurile despre religie ale lui Hume au avut o mare influenţă în Germania, mai ales asupra lui Kant. Pentru el, existenţa lui Dumnezeu nu se poate nici demonstra, nici nega, ea depăşeşte orice cunoaştere posibilă.

Immanuel Kant: Dumnezeu ca idee regulativă

După Kant, Dumnezeu nu este un obiect cognoscibil al raţiunii, ci o idee „regulativă" pentru raţiunea teoretică, pentru a aduce unitatea supremă în contextul experienţei. Adică, lumea trebuie gîndită ca şi cum ar depinde şi ar fi ordonată de un Dumnezeu. Acesta nu poate fi nici demonstrat, nici negat sau cunoscut. Ideii regulative de „Dumnezeu" nu îi corespunde o concepţie şi prin urmare nici un obiect.
Dumnezeu ca temei al „lumii morale" este un postulat, adică o cerinţă a raţiunii moral-practice. Nu este „o substanţă aflată în afara mea", ci o „situaţie morală în mine"; este o „idee în mine", un „produs subiectiv" al raţiunii umane. Kant vede următoarea legătură între religie şi morală:

„Religia este legea din noi, în măsura în care are putere asupra noastră printr-un legislator şi judecător. Este o morală aplicată cunoaşterii lui Dumnezeu... Nu putem servi fiinţa supremă mai bine decît devenind un om mai bun. (*I. Kant,* 1972)

Dacă religiei îi lipseşte scrupulozitatea morală, ea devine pur şi simplu un ritual al superstiţiei.

Cum orice religie constă în considerarea lui Dumnezeu ca legislator universal venerat, în determinarea religiei problema este de a şti în ce fel Dumnezeu doreşte să fie venerat şi ascultat. O voinţă divină şi legislatoare însă stăpîneşte fie prin legi în sine doar statutare, fie prin legi morale. Pornind de la ultimele, oricine poate recunoaşte, prin sine însuşi şi prin raţiunea sa, voinţa acelui Dumnezeu ce se află la baza religiei sale. Căci de fapt, noţiunea de divinitate îşi are izvorul doar în conştiinţa acestor legi şi în necesitatea raţiunii de a accepta o putere capabilă să creeze acest efect posibil în întreaga lume, contopit cu ţelul moral final. Noţiunea unei anumite voinţe divine determinată de legi pur şi simplu morale ne permite să gîn-

dim un singur Dumnezeu și deci o singură religie pur morală. (*Idem*)

Friedrich Nietzsche: Dumnezeu a murit

„Ceea ce povestesc este istoria următoarelor două secole. Descriu ceea ce va veni, ceea ce nu se mai poate întîmpla altfel: ascensiunea nihilismului."

Pentru Friedrich Nietzsche, creștinismul a ajuns la sfîrșit. Nihilismul cîștigă tot mai mult teren. Este vidul care ia naștere cînd valorile creștine se află în disoluție.
„De la Copernic, omul se îndreaptă, într-o viteză amețitoare, de la centru înspre nimic." Și-a pierdut punctul central, l-a ucis pe Dumnezeu.
În „Știința voioasă", Nietzsche îl descrie pe „omul nebun" care le aduce celorlalți vestea morții lui Dumnezeu.

„Nebunul — N-ați auzit de acel nebun care ziua în amiaza mare aprinsese un felinar și alerga prin piață strigînd neîncetat: «Îl caut pe Dumnezeu! Îl caut pe Dumnezeu!» Cum acolo se aflau mulți care nu credeau în Dumnezeu, fu întîmpinat cu hohote de rîs. Oare s-a pierdut? spuse unul. S-a rătăcit ca un copil? spuse altul. Sau stă ascuns? Se teme de noi? S-a urcat pe o corabie? A emigrat? — strigau și rîdeau cu toții. Nebunul sări drept în mijlocul lor și îi străpunse cu privirea. «Unde a plecat Dumnezeu?» strigă el. «Am să vă spun eu! *Noi l-am ucis* — voi și eu! Noi toți sîntem ucigașii lui! Dar cum am făcut asta? Cum am putut să bem marea? Cine ne-a dat buretele pentru a șterge întregul orizont? Ce-am făcut cînd am desprins pămîntul acesta din lanțurile soarelui său? Încotro se îndreaptă acum? Încotro ne îndreptăm noi? Departe de toți sorii? Nu ne prăbușim fără încetare? Înapoi, într-o parte, înainte, în toate părțile? Mai există oare un sus și un jos? Nu rătăcim oare printr-un neant nesfîrșit? Nu ne adie golul în față? Nu s-a făcut mai frig? Nu vine mereu noaptea și încă mai multă noapte? Nu trebuie să aprindem felinare ziua în amiaza mare? Nu auzim încă nimic din gălăgia cioclilor care îl îngroapă pe Dumnezeu? Nu simțim încă nimic din mirosul putrezirii divine? — și zeii putrezesc! Dumnezeu a murit! Dumnezeu rămîne mort! Și noi l-am ucis! Cum să ne consolăm, noi, ucigașii ucigașilor? Cel mai sfînt și mai puternic din tot ce a avut lumea pînă acum și-a pierdut sîngele sub cuțitele noastre — cine ne spală de acest sînge? Cu ce apă ne-am putea curăța? Ce ispășiri, ce jocuri sfinte va trebui să inventăm? Nu este oare dimensiunea acestei fapte prea mare pentru noi? Nu trebuie să devenim noi înșine zei pentru a părea cel puțin demni de ea? Faptă mai mare nu a existat niciodată — și oricine se va naște după noi va pătrunde datorită acestei fapte, într-o istorie mai înaltă decît a fost toată istoria pînă acum!» — Nebunul tăcu și-și privi din nou ascultătorii: — și ei tăceau, privindu-l cu uimire. La urmă el își azvîrli felinarul pe jos, astfel încît se sparse în bucăți și se stinse. «Vin prea devreme», spuse apoi, «nu mi-a sosit încă timpul. Această faptă uriașă mai este încă pe drum și umblă — nu a pătruns încă pînă în auzul oamenilor. Fulgerul și tunetul au nevoie de timp, lumina stelelor are nevoie de timp, faptele au nevoie de timp, chiar și după ce au fost înfăptuite, pentru a fi văzute și auzite. Această faptă le este încă mai depărtată decît cele mai depărtate stele — *și totuși ei au făcut-o!*» — Se mai povestește că nebunul a pătruns în acea zi în mai multe biserici și a intonat acolo al său *Requiem aetemam deo.*[1] Scos afară și cerîndu-i-se socoteală, a răspuns mereu doar atît: «Ce mai sînt aceste biserici, dacă nu sînt criptele și monumentele funerare ale lui Dumnezeu?»." (*F. Nietzsche*, 1994)

Pentru Nietzsche, credința în Dumnezeul creștin nu mai este demnă de încredere. Urmările morții lui Dumnezeu depășesc puterea de înțelegere a multora, și foarte puțini înțeleg

„*ce anume* s-a petrecut de fapt — și cîte toate trebuie să se prăbușească acum, după ce temelia acestei credințe s-a zdruncinat, pentru că au fost clădite pe ea, rezemate de ea sau împletite cu ea: de pildă întreaga noastră morală europeană."

Pentru filozofi și „spiritele liberale", vestea morții lui Dumnezeu înseamnă însă o eliberare

„... zarea ne pare în sfîrșit din nou liberă, chiar dacă nu este luminoasă, corăbiile noastre vor putea în sfîrșit porni iarăși în larg, vor porni cu orice risc, orice îndrăzneală a căutătorului de cunoaștere este din nou permisă, marea, marea *noastră* se întinde iar deschisă, poate că niciodată n-a existat o «mare atît de deschisă»."

Omul s-a eliberat de Dumnezeu, astfel este singur cu sine însuși. Această sin-

---

[1] Lui Dumnezeu, pacea veșnică! Parafrazare a începutului liturghiei funerare catolice: requiem aeternam dona eis domine (Doamne, dă-le lor pacea veșnică!).

gurătate capătă la Nietzsche o calitate cu totul nouă. În ea se va produce saltul calitativ de la om la supraom, şi prin aceasta la o formă a fiinţei radical nouă, ce se dezvoltă continuu, într-o creativitate ce se înnoieşte mereu.

Sören Kierkegaard: „Dumnezeu nu intervine în mase"

Referitor la timpul său şi la soarta Europei, Kierkegaard a făcut constatări asemănătoare cu cele ale lui Nietzsche.

„Îmi veţi da cu siguranţă dreptate atunci cînd consider întreaga evoluţie europeană un nemaipomenit scepticism, un nemaipomenit vîrtej. Ce caută un vîrtej? Un punct fix la care să se poată opri." (*S. Kierkegaard,* 1976)

Acest sprijin îl poate oferi, după Kierkegaard, doar religia.

Şi de aceea, părerea mea despre întreaga rătăcire europeană este că nu poate fi oprită decît de religiozitate. Este convingerea mea: tot aşa cum odinioară a avut loc minunea, ca Reforma, ce s-a conturat ca o mişcare religioasă, să se dovedească a fi una politică, tot aşa mişcarea timpului nostru, care se conturează ca pură politică, poate să se dovedească dintr-o dată a fi religioasă sau a exprima necesitatea religiei." (*Idem*)

Această religiozitate se manifestă, după Kierkegaard, nu în mase, într-un creştinism uzat, care nu se referă la credinţa propriu-zisă, care a devenit superficial şi indiferent.

„...aristocraţia rece a cunoaşterii indiferente nu este, în nici un fel, seriozitate creştină, superioară, ci este, din punct de vedere creştin, glumă şi vanitate." (*Ibidem*)

Pentru Kierkegaard modelul predominant al ştiinţificităţii este necreştin. Idolatrizarea raţiunii instrumentale, al cărei ideal este obiectivitatea absolută, nu s-a oprit nici în faţa omului pe care l-a degradat la starea de lucru, la masa de om.

„Toţi, toţi vor să participe. Vrem să ne amăgim cu totalul, nici unul nu vrea să fie un om individual, existent... Ideea mea principală a fost că în timpul nostru s-a uitat, de atîta ştiinţă, existenţa, şi ceea ce înseamnă interioritate. În mijlocul bucuriei, asupra timpului nostru se aude sunetul unei secrete disperţuiri a faptului de a fi om. In mijlocul importanţei istoriei domneşte o disperare din cauza faptului de a fi om." (*Ibidem*)

Transformarea în lucru a omului trece de existenţa sa concretă, individuală. Omul trebuie să-şi întoarcă din nou gîndurile asupra lui însuşi, asupra existenţei sale. Trebuie să-şi revină, nu eliberîndu-se de Dumnezeu, cum vrea Nietzsche, ci făcîndu-l pe Dumnezeu etalonul său.

Dumnezeu ca „o ipoteză imaginată de om"

Mereu şi mereu se pune întrebarea dacă se mai justifică o controversă cu religia, o discuţie despre Dumnezeu, în filozofie, după Iluminism, care a însemnat destrămarea iluziilor, denunţarea [religiei] de către ştiinţă. Concepţia reprezentată de Julien Huxley: „Dumnezeu este o ipoteză imaginată de oameni, în încercarea de a face faţă problemei existenţei" cuprinde critica generală adusă lui Dumnezeu. Nu este însă nicidecum o realizare a epocii moderne, căci această atitudine critică şi de respingere străbate filozofia de la începuturile ei de-a lungul tuturor secolelor.

Politicianul şi filozoful grec Critias (460–403 a.Chr.) vorbeşte de o

„minte vicleană şi înţeleaptă care a introdus credinţa în divinitate pentru ca răufăcătorii să se teamă, chiar dacă ar face pe ascuns ceva rău sau doar ar spune sau ar gîndi." (Critias. În: *W. Capelle,* 1968)

Şi Democrit găseşte o explicaţie raţională, psihologică, pentru credinţa în zei. Inexplicabilitatea fenomenelor naturale şi teama de a le provoca, ca de exemplu tunetul şi fulgerul, îi determină pe oameni să creadă în zei (vezi pp. 130 ş.urm.)

Xenofan vede în zei o proiecţie a oamenilor:

„Însă muritorii cred că zeii se nasc şi poartă veşminte, au voce şi sînt alcătuiţi asemenea lor. Dacă boii şi caii şi leii ar avea mîini sau ar putea desena şi ar putea crea opere, atunci caii ar desena zeii asemenea cailor, iar boii i-ar desena asemenea boilor, şi ar crea trupuri precum cele ale speciei lor." (Xenofan. *Idem*)

Prin aceasta, Xenofan anticipează critica lui Feuerbach (1804–1872), care derivă psihologic apariția religiei, din ființa omului, din nevoia acestuia de fericire. Ceea ce omul

„nu este el însuși, însă dorește să fie, își imaginează ca fiind în zeii săi; zeii sînt dorințele gîndite reale și transformate în ființe adevărate." (*Idem*)

Și pentru Freud religia este o iluzie, care îi dă omului posibilitatea de a-și îndeplini cele mai profunde dorințe:

„Să ne concentrăm atenția asupra genezei psihice a reprezentărilor religioase. Acestea, pretinzînd că sînt teorii, nu sînt efecte ale experienței sau rezultate finale ale gîndirii, ci sînt iluzii, îndeplinirea celor mai vechi, puternice și imperioase dorințe ale omenirii; secretul puterii lor este puterea acestor dorințe. Știm deja că impresia înspăimîntătoare a neajutorării copilului a trezit nevoia de apărare — apărare și dragoste, rezolvată de tată; recunoașterea continuității acestei neajutorări de-a lungul întregii vieți a cauzat agățarea de existența unui singur tată — acesta însă atotputernic. Prin domnia plină de bunătate a providenței se atenuează teama de pericolele vieții, introducerea unei ordini morale a lumii asigură împlinirea dorinței de dreptate care a rămas de atîtea ori neîmplinită în cadrul culturii umane, prelungirea existenței pămîntești printr-o viață viitoare creează cadrul spațial și temporal în care se vor îndeplini aceste dorințe. Răspunsuri la întrebări, enigme ale setei de cunoaștere a omului, precum cea privind nașterea lumii și a relației dintre trupesc și sufletesc, se dezvoltă sub premisele acestui sistem; înseamnă o ușurare nespusă pentru psihicul individual cînd conflictele niciodată depășite ale copilăriei i se scot din complexul patern și sînt duse înspre o rezolvare acceptată de toți." (*S. Freud,* 1982, vol. 9)

Revenind la teoriile religioase, Freud susține:

„Sînt în întregime iluzii, de nedemonstrat, nimeni nu poate fi silit să le considere adevărate, să creadă în ele. Unele dintre ele sînt atît de improbabile, în asemenea măsură în contradicție cu tot ce am aflat cu atîta efort despre realitatea lumii, încît le putem compara — respectînd diferențele psihologice — cu ideile demenței. Nu putem judeca valoarea reală a celor mai multe dintre ele. Așa cum nu pot fi demonstrate, nu pot fi nici contrazise. Știm încă prea puțin pentru a ne apropia de ele critic. Enigmele lumii se dezvăluie cercetării noastre doar treptat, știința încă nu poate să răspundă astăzi la multe întrebări. Munca științifică este însă pentru noi singura cale care poate duce la cunoașterea realității din afara noastră. Este doar o iluzie să așteptăm ceva de la intuiție și de la adîncirea în sine; nu ne pot da altceva decît indicii — greu de descifrat — despre propria noastră viață sufletească, niciodată însă lămuriri la întrebările la care teoria religioasă răspunde atît de ușor. A umple golul cu propria voință arbitrară și a declara o parte sau alta din sistemul religios mai mult sau mai puțin acceptabilă, ar fi sacrilegiu. Pentru aceasta, întrebările sînt prea încărcate de importanță, am putea spune: prea sfinte." (*Ibidem*)

Tentația de a ne ajusta credința în așa fel încît să corespundă propriilor dorințe, este mereu dată. Dacă vrem să vorbim de Dumnezeu trebuie, pentru a nu vorbi despre nimic, să recurgem la expresii imagistice și la imagini, care se derivă de la om. De aici însă nu putem deriva și faptul că noțiunea corelativă acestei imagini antropomorfe nu există. Teza conform căreia tot ce se referă la conținuturile religioase poate fi explicat printr-un repertoriu de însușiri aflat în om, este valabilă doar presupunînd că religia nu este autentică, ci derivată. Această premisă se poate apăra la fel de puțin ca și contrariul ei. A vrea să-l vezi pe Dumnezeu ca imagine ideală a omului este un act de credință în aceeași măsură ca și a-l privi desprins de om.

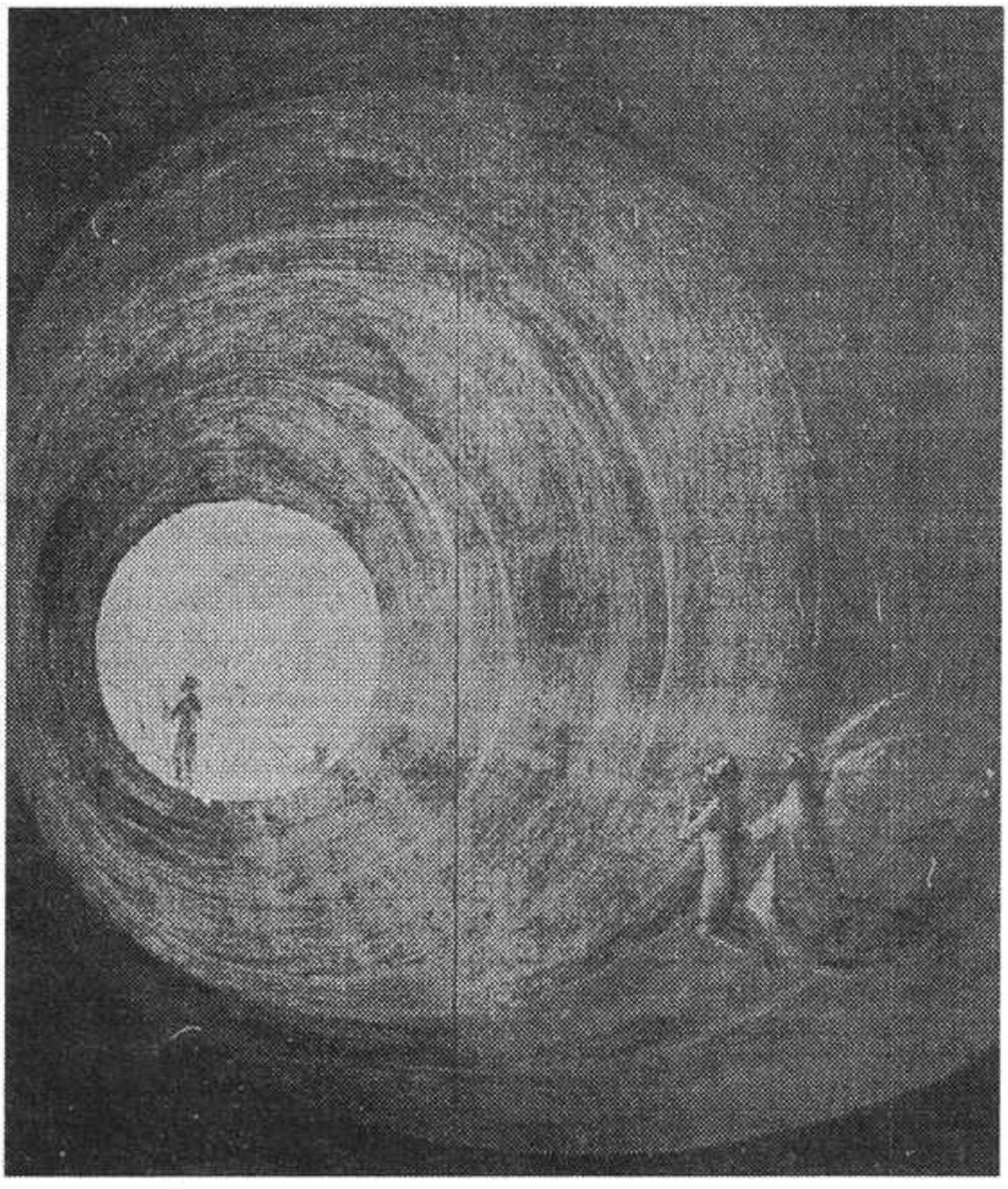
Profetizările și așteptările conform cărora religia nu ar depăși criza în care a intrat din cauza spiritului modern luminat, nu s-au împlinit. Dacă poate fi vorba de o religie după Iluminism, se presupune că „am trecut de Iluminismul religios, nu însă și de religie." (*H. Lubbe*)

„Noua religiozitate" și rațiunea teologică

Încercarea de a explica și domina totul prin știință și de a depăși în acest fel contingența, hazardul, poate fi considerată eșuată. Se demonstrează că lumea științificizată a lăsat în urmă vid. Deficitul de sens rămas de pe urma hazardului este înlocuit în multe feluri de o nouă mitologie, cum este cea înfățișată prin „imagini de vis ale maselor", apărîndu-ne de pe afișe, reviste sau

ecrane de televizoare, ca fantezii dotate cu o anumită valoare.
Kurt Wuchterl caracterizează în *Analiza și critica rațiunii religioase* „noua religiozitate" și relația ei cu rațiunea religioasă:

„Eticheta «nouă religiozitate» în schimb reunește tendințe importante în curente la modă precum «New Age» sau în secte de dată recentă, cărora le lipsește această reflecție teologică. În manieră eclectică se aleg din oferta marilor religii ale lumii, din repertoriul ideilor filozofice, de știință popularizată, psihologice și parapsihologice și din curentele timpului, ca de pildă din mișcările pacifiste, ecologiste și feministe, părți disparate ce sînt oferite apoi ca viziuni asupra lumii, ce demonstrează conținuturi diferite de la autor la autor. *Trăirea autonomă* ia locul justificării și argumentării. Referirea la experiența colectivă, exprimată prin tradiție, este înlocuită de încrederea în propria experiență. Renunțarea la anumite tradiții de gîndire, consistente și verificate, și distanțarea voită de fixări metodologice deschid ușa speculațiilor nelimitate. Căutarea «sensului vieții» devine criteriu al religiozității. Deoarece în această expresie — sensul vieții — se află mai degrabă negarea lucrurilor de la sine înțelese decît reprezentarea unei întrebări căreia i-a fost găsit un răspuns definitiv, deseori se confundă cu religiozitatea căutarea juvenilă a unei orientări, confuzia generală, lipsa unor puncte de vedere și aroganța ultracritică. Sentimentul că sensul vieții poate avea de a face și cu acceptarea unui dat stabilit, și că nu trebuie să depindă de realizările arbitrare ale unui eu autonom, se pierde complet în acest fel.
Putem spune că s-au pierdut aici momente importante ale rațiunii religioase, și anume referirea la revelație în sensul de aducere la cunoștință a altceva, care nu poate fi asimilat pe cale emoțională, și cerința unei justificări intelectuale. Această despărțire de rațiune face «noua religiozitate» irațională." (*K. Wuchterl*, 1989)



Hieronymus Bosch, „Înălțarea spre lumina veșnică"

Anexă

1
Bertolt Brecht
(Ad: *Introducere,* p. 7)

Despre filozofarea de astăzi. — Le putem reproșa filozofilor că spun prea puțin despre cum trebuie să tratăm lumea. Mulți susțin deja că filozofii ar fi cu totul inutili. Alții adaugă acestei aspre judecăți și ideea că ceea ce este inutil este dăunător. Dacă vrem deci să luăm apărarea filozofării filozofilor noștri, trebuie să-i apărăm nu doar de pretențiile adversarilor lor, ci și de ofertele pe care le fac ei înșiși. Căci atunci cînd își încearcă, de obicei, posibilitățile de gîndire, se prefac că nu spun nimic despre propozițiile lor, despre modalitățile de raționament și modurile de construcție, ci doar despre lume și despre om ca atare. Se permite să se facă probe de gîndire, așa cum se fac probe tehnice pentru materiale, cînd se rupe oțelul pentru a se constata limita extremă a rezistenței.
Acest fel de a filozofa presupune diviziunea muncii. Însă filozofii nu ar trebui să creadă că această diviziune a muncii, care îi transformă în specialiști, le oferă o libertate deosebită. Este adevărat că în acest fel nu mai sînt nevoiți să se ocupe de activitatea în alte domenii, însă tocmai de aceea se află într-o dependență cu atît mai mare — nefiind controlată — de acestea.

(Din: B. Brecht: *Notizen zur Philosophie* 1929–1941. În: B. Brecht: *Gesammelte Werke.* Vol. 20, Frankfurt a. M., 1967, p. 128)

2
Wolfgang Schadewaldt
(Ad: *Introducere,* p. 7)
Despre noțiunea de filozofie

Să vorbim deci, mai întîi, de noțiunea de filozofare în general. Este necesar ca noi, cei care ne ocupăm de aceste lucruri, să re-înțelegem cuvintele care fac parte din rezerva noastră spirituală din perspectiva originii lor. Mai întîi, observăm că noțiunea nu există încă pentru presocratici. Apare abia în legătură cu acea activitate care este deja filozofie și în sensul de astăzi, și anume la Platon. Începînd de la el are asemenea relevanță, apare atît de potrivită cu ceea ce facem, încît a rămas strîns legată de această activitate, pînă în ziua de astăzi. Chiar dacă s-a încercat de mai multe ori înlocuirea ei cu alte noțiuni, ca de exemplu „înțelepciunea vieții" și altele, acest lucru nu s-a impus niciodată și nu a reușit să înlăture noțiunea de filozofie din limbile europene și, se pare, nici din altele.
Trebuie să ne reprezentăm acest concept, *philosophia* și verbal *philosopheîn*, ca pe o noțiune a limbajului cotidian. Sursa cea mai timpurie este Herodot (I, 30), unde se spune despre Solon că ar fi plecat, după ce și-ar fi încheiat opera legislativă în Atena, în călătorii, „de dragul *teoriei*" — nu este vorba de teoria noastră, ci de fapt de „privirea sacră": felul în care un trimis participa bunăoară la Jocurile Olimpice sau la altă manifestare de cult. De aici, cuvîntul a cîștigat înțelesul de participare liberă, în afara oricărei constrîngeri, însă păstrînd caracter de ceremonie și sărbătoare. Dacă deci Solon a călătorit de dragul teoriei, acest lucru înseamnă că a făcut-o liber, nu determinat de un scop, ca de pildă un comerciant, ci pur și simplu pentru a fi spectator. Ar fi făcut acest lucru *philosophéon*, ca prieten al cunoașterii, cum se vrea a se spune aici. Este greșit să pomim în înțelegerea acestui cuvînt de la *sophia* și *phileîn* și să ajungem la „iubire de înțelepciune"; acest lucru se știe astăzi. *Phileîn* poate avea și înțelesul lui „a iubi", însă în multe izvoare mai pertinente înseamnă, pur și simplu, corespunzător pronumelui *sphos*, în latină *suus* însuși, „a-și însuși". La Homer *philos* înseamnă mereu „însuși": mîinile proprii, nu cele „iubite". Voss aduce o notă falsă cînd pomenește de „îngrijitoarea iubită". Din punct de vedere verbal, cuvîntul înseamnă deci o intenție de însușire. *Philosophos*-ul are intenția să-și însușească cunoașterea, în sensul că el se află în căutarea acestei cunoașteri. Acesta este și sensul exact la Herodot. Am putea traduce, într-un spirit foarte modern: Solon a plecat în acest fel liber în călătorie pentru a-și însuși informații, o sumă de cunoaștere știută.
Există însă și alte surse, bunăoară Tucidide (II, 40), discursul înfrîngerii al lui Pericle, în care acesta spune în cuvintele devenite ce-

lebre — fantastic de antitetice — despre atenieni: „Noi ne însușim frumosul — *philokaloûmen* — în modestie, și ne însușim cunoașterea — *philosophoûmen* — fără slăbiciune". Fraza a devenit fundamentală pentru ceea ce atenienii au înțeles prin cultură. Însușirea lucrurilor frumosului ar putea duce la lux și la mania luxului, care este ceva barbar, și de aceea Pericle adaugă: în simplitate. Pe de altă parte, știm că cultura și cunoașterea duc la degenerare și decadență, la manierism și rafinament excesiv; elimină și aceste urmări posibile, spunînd: fără slăbiciune. Aceasta este situația de bază a culturii, cum a fost încă de atunci, și cum probabil va și rămîne: mereu expusă ambelor pericole, cel al degenerării în barbarie și cel al descompunerii în slăbiciune și decadență. Și aici, *philosopheîn* are limpede caracterul dorinței de cunoaștere și cultură, nu de cunoaștere specializată, limitată la un scop, care de altfel nici nu s-ar numi *sophia*. Însă ambele surse, Herodot și Tucidide, arată limpede că acest cuvînt nu este un termen filozofic, ci o expresie a limbajului cotidian elevat.

Acesta este deci înțelesul cuvîntului: o căutare de sophia, cum a fost folosit de la Socrate începînd, și ce numim și noi astăzi filozofie. Este decisiv că această expresie trasează în mod limpede o graniță între un anumit mod de cunoaștere și un altul. Cuvîntul este opus noțiunii de sofist, o construcție intensivă cu *sophos*, cel care cunoaște în mod absolut, perfect. Sofistul dispune de rețete de cunoaștere: cum faci din lucrul mai slab unul mai puternic, bunăoară în fața tribunalului, cum începi o carieră politică de succes etc. Acestuia i se opune Socrate cu trăirea sa ieșită din comun, pe care eu o consider istorică: un prieten de-al său întreabă oracolul din Delphi care este omul cel mai înțelept, iar răspunsul este: Socrate. Socrate însuși nu poate înțelege această afirmație, deoarece el știe că nu știe nimic; dorește deci să-l contrazică pe zeu și merge la toate meseriile, la meșteșugari bunăoară, găsind peste tot o cunoaștere specializată potrivită, dar văzînd că toți cei întrebați fac aceeași greșeală — consideră, plecînd de la cunoașterea lor specializată, că posedă o cunoaștere cuprinzătoare. Întîlnește același lucru și la artiști și la politicieni. Pretutindeni, o cunoaștere parțială este luată drept una totală, care atrage după sine căderea într-o cunoaștere aparentă, *doxa*, în timp ce Socrate este mai presus de toți știind un singur lucru: că nu știe nimic.

Aceste întrebări socratice sînt deci legate de noțiunea de filozofie: însușire de cunoaștere, dorință de cunoaștere. Nu cunoaștere perfectă și dispunerea de ea, ceea ce duce și la orgoliul și aroganța celui ce știe că este un știutor. Dimpotrivă: o cunoaștere pe care o putem dobîndi doar știind că nu știm, într-un proces. Aceasta este ceea ce face Socrate cînd îi întreabă pe oameni de exemplu, ce este vitejia sau dreptatea, pentru a demonstra apoi că habar nu au. Acest lucru duce la discuție, „contrazicere", și în cele din urmă, la Platon, discuția este cea care poartă mari părți — nu întregul! — filozofării. Nu este important marele discurs didactic complex, care nu poate fi verificat și care duce la o cunoaștere aparentă, ci o apropiere de adevăr în discuție, tot timpul sub control, mereu întrebînd: *homologeîs*, „înregistrezi și tu o dată cu mine?", și dacă da, se poate face pasul următor. Important este să fii totdeauna în acord cu celălalt. Cunoașterea care se bazează pe înțelegere, și asigurarea-reciprocă-în-înțelegere formează primul fundament pentru o cunoaștere care nu este individuală, ci în care se unesc un eu și un tu și care astfel devine cunoaștere socială; motiv pentru care și ridică noile întrebări din această nouă societate a atenienilor. Această înțelegere este țelul foarte fix la Platon și mai departe. Nu o întrebare pur intelectuală, dacă am luat cunoștință de ceva și ne-am format imagini, ci asigurarea că am pătruns lucrul, că ne-am identificat cu el; în al doilea rînd, această cunoaștere unește în înțelegere, devenind astfel într-adevăr o forță socială. Acesta este motivul pentru care filozofiile ulterioare duc mereu la filozofia statului iar cele mai importante opere ale lui Platon se referă la stat.

(Din: W. Schadewaldt: *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen. Die Vorsokratiker und ihre Voraussetzungen; Tübinger Vorlesungen*, Vol. 1. Frankfurt a. M., 1978, p. 12 s. urm.)

3

Günther Anders

(Ad: *Realitatea ca imagine a imaginilor*, p. 19)

Lumea ca fantomă și matrice

Nu putem crede despre niște oameni care sînt prinși de munca lor cotidiană în îngustimea celor mai specializate ocupații, ce îi interesează prea puțin, care pe de altă parte sînt expuși plictisului, despre asemenea ființe, deci, nu putem crede că o dată ce presiunea și plictisul au încetat, deci cînd începe timpul liber, că ar putea să-și regăsească pur și simplu proportio humana, să se regăsească pe ei înșiși, că ar dori așa ceva sau doar că ar putea să dorească așa ceva. Cum mai degrabă dispariția presiunii se aseamănă unei explozii, și cum cei brusc eliberați nu cunosc, din munca lor, nimic alt-

ceva decît înstrăinare, se reped, dacă nu sînt cu totul extenuaţi, asupra a tot ce este străin, indiferent ce ar fi; asupra a tot ce este indicat să pună timpul iarăşi în mişcare după acalmia plictisului, să creeze un nou ritm: asupra scenelor mereu şi rapid în mişcare.
Nu există nimic care să satisfacă această sete, de înţeles altminteri, de omniprezenţă şi rapiditate a schimbării, atît de total ca radioul şi televiziunea. Căci acestea merg în acelaşi timp în întîmpinarea aviditătii şi a extenuării; încordarea şi relaxarea, ritmul şi inerţia, distracţia şi tihna — sînt luate toate împreună; ba chiar ne scutesc de efortul de a ne arunca asupra acestor distracţii, deoarece ele însele se reped în întîmpinarea noastră — pe scurt: a rezista unor tentaţii atît de variate este imposibil...
Astăzi, sufletul tăiat în jumătate este un fenomen cotidian. Într-adevăr, nici o trăsătură nu este atît de caracteristică pentru contemporanul nostru, cel puţin pentru cel neocupat, ca mania de a se dedica în acelaşi timp mai multor preocupări disparate.
Omul la ştrand, de pildă, care îşi bronzează spatele, în timp ce ochii săi se uită printr-o revistă ilustrată, urechile îi ascultă meciul, maxilarele îi mestecă gumă — această figură a jucătorului pasiv de simultane şi a inactivului activ este un fenomen cotidian internaţional.
Faptul însă că este considerat de la sine înţeles şi acceptat drept normal nu-l face neinteresant, ci dimpotrivă, demonstrează că necesită toate explicaţiile.
Dacă l-am întreba pe acest om la ştrand în ce constă activitatea sa „propriu-zisă", cu ce se ocupă „de fapt" sufletul său, bineînţeles că n-ar putea să răspundă; şi n-ar putea să răspundă tocmai fiindcă întrebarea despre ceva „propriu-zis" pleacă de la o premisă falsă, şi anume de la premisa că el ar trebui să fie subiectul ocupaţiilor. În cazul în care aici se mai poate vorbi de „subiect" sau de „subiecţi", atunci aceştia constau doar în organele sale: în ochii săi, care sînt aţintiţi la imagini; în urechi, care sînt atente la meci; în maxilare, care se concentrează asupra gumei de mestecat — pe scurt, identitatea sa este atît de dezorganizată încît căutarea „sinelui" său ar fi căutarea a ceva inexistent. Nu este perturbat deci doar (ca înainte) într-o multitudine de locuri în lume; ci într-o pluralitate de funcţii individuale.
Întrebarea ce anume l-ar împinge pe om la această activitate dezorganizată, ce anume îi face funcţiile individuale să fie atît de independente (sau aparent atît de autonome) şi-a găsit de fapt deja un răspuns. Dar să recapitulăm: este horror vacui; teama de independenţă şi libertate, mai exact: teama de a fi nevoit să-şi articuleze el însuşi spaţiul libertăţii, pe care i-l pune la dispoziţie tihna, vidul căruia îi este expus datorită tihnei, teama să-şi umple el însuşi timpul liber.
Munca sa l-a obişnuit deja definitiv cu ideea de a i se găsi o ocupaţie, de a fi deci lipsit de independenţă, încît, în momentul în care munca s-a sfîrşit, el nu este în stare să-şi găsească singur o ocupaţie: căci nu mai găseşte un „sine" care să preia această sarcină. Orice tihnă are în ziua de astăzi o asemănare ascunsă cu şomajul.

(Din: G. Anders: *Die Antiquiertheit des Menschen.* Vol. 1. München, 1983, p. 136 ş. urm.)

4

Arnold Schönberg
(Ad: *Frumosul şi arta,* p. 212)
Care este problema frumosului?

Problema se pune în felul următor: frumosul nu există decît din momentul în care cei neproductivi încep să-i simtă lipsa. Anterior nu există, căci pentru artist, el nu este necesar. Lui îi este necesară autenticitatea. Lui îi este suficient să se exprime. Să spună ce trebuia spus, după legile naturii sale. Însă legile naturii omului de geniu sînt legile omenirii viitoare. Revolta mediocrilor împotriva lor este suficient de bine explicată prin faptul că aceste legi sînt bune. Revolta împotriva a ceea ce este bun este un instinct atît de puternic în omul neproductiv încît, pentru a-şi acoperi goliciunea, are nevoie imperioasă de frumosul pe care genialii i-l dăruiesc neintenţionat. Însă frumosul, dacă există, este de neatins, căci el există doar acolo unde acela, a cărui forţă de a privi este singura capabilă să-l producă, îl produce, doar prin această forţă de a privi, şi îl produce de fiecare dată din nou, ori de cîte ori priveşte. Frumosul este, dacă este, această forţă de a privi, şi o dată ce aceasta a dispărut, dispare şi el. Tot restul este vorbărie. Celălalt frumos, cel pe care îl putem poseda, în reguli fixe şi forme fixe, acesta este nostalgia neproductivilor. Pentru artist el nu este împlinire, căci artistului îi este suficientă nostalgia, însă mediocrii vor să posede frumosul. Şi totuşi, frumosul se oferă artistului, fără ca el să fi vrut, căci el nu a dorit decît autenticitatea. Doar autenticitatea! Încearcă să năzuieşti spre ea, neproductivule, dacă poţi! Însă artistul o atinge, căci ea este în el, iar el nu face decît să o exprime, să o extragă din el însuşi. Iar frumosul există în lume doar printr-un singur lucru: prim mişcarea de apropiere în natura celui lipsit de geniu, prin capacitatea de a suferi trăirea măreţiei. Ca fenomen însoţitor al acelei mari capacităţi de a simţi împreună cu altul, care îl ridică pe omul mediu, ca produs secundar în înfăptuirea acelor treburi necesare pe care le face ge-

niul în pătrunderea naturii, frumosul poate să apară.
Deci aceste acorduri într-adevăr nu sînt frumoase. Bineînțeles că nu, căci nimic nu este frumos în sine, nici sunetul. Va fi una din două, în funcție de cine și cum îl va trata. Poate că este chiar mai multă dreptate în a numi aceste acorduri de frumusețe decît a le numi pe altele frumoase. Nu sînt frumoase, cel puțin nu la început: este adevărat că nici nu vor deveni vreodată frumoase; însă cine nu se simte imediat interesat de ele, acela ar trebui să se familiarizeze mai întîi cu ele. Atunci îi vor evoca frumosul ca altele, care îi sînt de mult familiare. Auzul percepe de multe ori cu greutate, însă trebuie să se adapteze. Adaptarea la nou îi este de obicei dificilă omului, și trebuie s-o spunem: tocmai aceia care eventual posedă într-adevăr un cult al frumosului, tocmai aceia se apără cel mai vehement împotriva noului care vrea să pară frumos, fiindcă au o imagine despre ceea ce le place. Într-adevăr, vrea doar să pară autentic și adevărat, însă numim asta frumos.

(Din: A. Schönberg: *Harmonielehre*. Leipzig-Viena, 1991, p. 364 ș. urm.)

5

Declarația drepturilor omului și ale cetățeanului, Franța 26 august 1789 (Ad: *Aspecte filozofice ale politicii*, p. 238)

Deoarece reprezentanții poporului francez, strînși în Adunarea Națională, consideră că nerecunoașterea, uitarea sau disprețuirea drepturilor omului sînt singurele cauze ale nenorocirii publice și ale depravării guvernelor, au decis să înfățișeze drepturile naturale, inalienabile și sacre ale omului într-o declarație solemnă, pentru ca această declarație să fie cunoscută de toți membrii societății și să le amintească de drepturile și îndatoririle lor; pentru ca acțiunile legiuitorilor ca și cele ale puterii executive să poată fi comparate în fiece clipă cu scopul final al oricărei instituții politice și în acest fel să fie respectate mai bine; pentru ca pretențiile cetățeanului, de acum înainte întemeiate pe principii simple și de netăgăduit, să se îndrepte întotdeauna înspre menținerea constituției și a binelui public.
Avînd în vedere acestea, Adunarea Națională recunoaște și declară în prezența și sub oblăduirea Celui de Sus următoarele drepturi ale omului și cetățeanului:

Art. 1. Toți oamenii sînt și rămîn din naștere liberi și egali în drepturi. Diferențele sociale trebuie să fie justificate doar de binele public.

Art. 2. Scopul oricărei adunări politice este menținerea drepturilor naturale și inalienabile ale omului. Aceste drepturi sînt libertatea, proprietatea, siguranța și împotrivirea la asuprire.

Art. 3. Originea oricărei suveranități se află în națiune. Nici o organizație, nici un individ nu poate exercita o putere care să nu emane de la ea.

Art. 4. Libertatea constă în putința de a face tot ce nu dăunează altuia. Astfel, exercitarea drepturilor naturale ale fiecărui om are doar limitele care le asigură celorlalți membri ai societății aceleași drepturi. Aceste limite pot fi stabilite doar de lege.

Art. 5. Numai legea are dreptul să interzică acțiuni care dăunează societății. Tot ceea ce nu este interzis de lege nu poate fi împiedicat, și nimeni nu poate fi constrîns să facă ceea ce legea nu poruncește.

Art. 6. Legea este expresia voinței generale. Toți cetățenii au dreptul să participe, direct sau prin reprezentanți, la alcătuirea ei. Legea trebuie să fie la fel pentru toți, fie că apără, fie că pedepsește. Cum toți cetățenii sînt egali în fața ei, le sînt de asemenea accesibile toate demnitățile, pozițiile și slujbele în stat, în funcție de capacitățile lor, fără altă diferență decît cea a virtuților și talentelor lor.

Art. 7. Orice om poate fi acuzat, arestat și ținut în captivitate doar în cazurile numite de lege și în formele prescrise de aceasta. Aceia care dau, ascultă sau obligă să fie ascultate porunci arbitrare trebuie pedepsiți. Însă orice cetățean care este arestat sau somat în numele legii trebuie să dea ascultare imediat. Dacă opune rezistență, devine pasibil de pedeapsă.

Art. 8. Legea va stabili doar pedepse care sînt evident neapărat necesare. Nimeni nu poate fi pedepsit în numele unei legi care nu a fost emisă, anunțată și aplicată înainte de comiterea faptei.

Art. 9. Cum orice om va fi considerat nevinovat atîta timp cît nu este dovedit vinovat, trebuie evitată, prin lege, orice duritate ce nu este necesară, atunci cînd arestarea este inevitabilă pentru a se asigura de persoana sa.

Art. 10. Nimeni nu trebuie persecutat pentru convingerile sale, nici chiar pentru cele religioase, atîta timp cît exprimarea lor nu perturbă liniștea stabilită de lege.

Art. 11. Exprimarea liberă a ideilor și opiniilor este unul din cele mai prețioase drepturi ale omului. Orice cetățean poate deci să scrie, să vorbească și să tipărească liber, purtînd răspunderea pentru abuzul de aceste libertăți în cazurile prevăzute de lege.

Art. 12. Cum proprietatea este un drept inalienabil și sacru, aceasta nu poate fi luată nimănui, decît atunci cînd o cere necesitatea publică stabilită prin lege, și doar cu condiția unei despăgubiri anterioare drepte.

(Din: W. Grab: *Die Französische Revolution. Eine Dokumentation.* München, 1973, pp. 37–39)

6

Mahatma Gandhi
(Ad: *Aspecte filozofice ale politicii,* p. 238)
Calea nonviolenței

Ahimsa înseamnă să nu lezezi nici o ființă vie cu gînduri, cuvinte sau fapte, nici măcar în așa-zisul avantaj al acestei ființe...
Nonviolența nu este mantaua ascunzătoare a lașității, ci virtutea supremă a viteazului. A fi nonviolent cere mai mult curaj decît a lupta. Lașitatea și nonviolența nu pot merge mînă în mînă. O trecere de la violență la nonviolență este posibilă, și uneori chiar ușoară. Nonviolența presupune capacitatea de a lovi. Este o reținere conștientă și gîndită, impusă dorinței de răzbunare. Însă răzbunarea este superioară unei supuneri pasive, femeiești și neajutorate. Iertarea stă și mai sus. Dorința de răzbunare poate fi și slăbiciune, izvorăște din teama de daune, fie ele reale sau închipuite. Un cîine latră și mușcă dacă se teme. Un om care nu se teme de nimic pe lume, ar considera prea mare efortul să se înfurie pe cineva care se străduiește în zadar să-i facă rău. Soarele nu se răzbună pe copiii mici care îi aruncă murdărie în față. Ei nu-și fac rău decît doar lor înșiși...
Tot așa cum trebuie să învățăm arta de a ucide în antrenamentul pentru violență, tot așa trebuie să învățăm arta de a muri în antrenamentul pentru nonviolență. Violența nu înseamnă să fii liber de teamă, doar găsirea de mijloace pentru a combate cauzele fricii te eliberează de ea. Nonviolența nu cunoaște motive de teamă. Adeptul nonviolenței trebuie să-și cultive capacitatea de a fi dispus să facă ultimul sacrificiu, pentru a se elibera de teamă. El nu-și face griji pentru pămîntul său, pentru proprietatea sau viața sa. Cine nu a depășit orice teamă nu poate fi pe deplin pregătit pentru *ahimsa.* Adeptul lui *ahimsa* cunoaște o singură teamă — teama de Dumnezeu...
Această nonviolență nu se poate învăța șezînd degeaba pe acasă. Ea cere spirit de inițiativă. Pentru a ne pune pe noi înșine la încercare, ar trebui să învățăm să ținem piept pericolului și morții, să reducem la tăcere camea și să dobîndim capacitatea de a suporta toate felurile de lipsuri. Acela care tremură sau o ia la fugă în clipa în care vede doi oameni luptîndu-se nu este nonviolent, ci laș. Un om nonviolent își va risca viața pentru a înlătura asemenea conflicte. Curajul nonviolentului este mult deasupra celui al violentului. Semnul distinct al violentului este arma sa — suliță, sabie sau pușcă. Scutul nonviolentului este Dumnezeu...

(Din: M. Gandhi: *Freiheit ohne Gewalt.* Köln, 1968, p. 149 ș. urm.)

7

Michel Foucault
(Ad: *Aspecte filozofice ale politicii,* p. 238)

Aparatul disciplinar perfect ar fi acela care ar face posibil ca o singură privire să vadă tot timpul totul. Un punct central ar fi în același timp sursa de lumină care luminează toate lucrurile, și punctul de convergență pentru tot ce trebuie știut: un ochi desăvîrșit în mijloc, căruia nu i-ar scăpa nimic și asupra căruia s-ar îndrepta toate privirile.

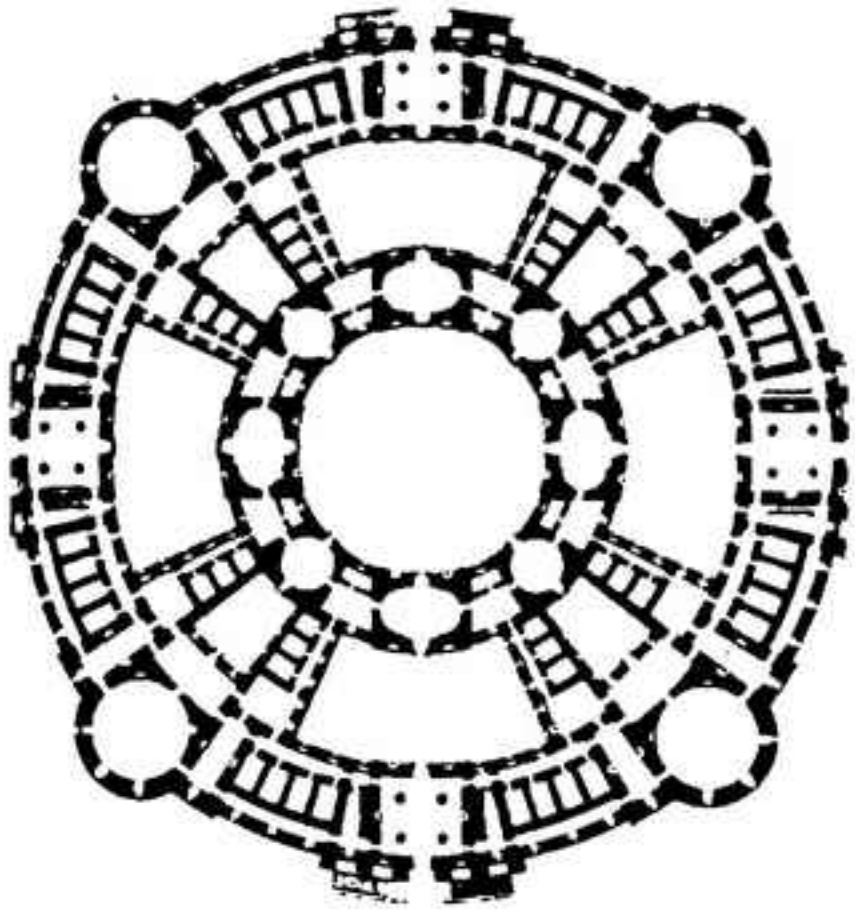
Fiecare este, la locul său, încuiat bine într-o celulă, expus privirii supraveghetorului, însă zidurile din jur îl împiedică să intre în contact cu tovarășii săi. Este văzut fără ca el să vadă; este obiectul unei informații, niciodată subiect al unei comunicări.

... efectul principal al panopticonului: crearea unei stări de „expunere" permanente și conștiente la deținut, care asigură funcționarea automată a puterii. Efectul supravegherii „este permanent, chiar dacă efectuarea ei este sporadică"; perfecționarea puterii face inutilă efectuarea ei propriu-zisă; aparatul arhitectonic este o mașină care poate crea un raport de putere și îl poate menține, făcîndu-l independent de cel care exercită puterea.

Acest aparat este tocmai de aceea atît de important fiindcă automatizează puterea și îi răpește individualitatea. Principiul puterii se află mai puțin într-o persoană cît într-o ordonare concentrată de corpuri, suprafețe, lumini și priviri; într-o aparatură, ale cărei mecanisme interioare creează raportul în care se află prizonieri indivizii;

În fiecare din aceste aplicații este posibilă perfecționarea exercitării puterii: deoarece creează posibilitatea ca tot mai puțini să aibă putere asupra a tot mai mulți; ... ba chiar fiindcă în aceste condiții puterea sa constă tocmai în faptul că nu trebuie să intervină niciodată, impunîndu-se automat și silențios...; fiindcă în afară de o arhitectură și o geometrie nu are nevoie de nici un instrument fizic pentru a-și exercita direct influența asupra indivizilor. Conferă „spiritului putere asupra spiritului"... Deci ceva ca un ou al lui Columb în domeniul politicii.

(Din M. Foucault: *Surveiller et punir. Naissance de la prison.* Paris, 1975)



J. F. de Neufforge, „Planul unei închisori"

8

Gehard Vollmer

(Ad: *Relația cu natura,* p. 260)

De aceea, facem, pe drept, distincția între evoluție biologică, socială și culturală a omului, și, respectiv, între antropologie biologică, socială și culturală. Însă legile biologice nu își pierd niciodată valabilitatea, ci li se *adaugă* doar alți factori...

Caracteristicile schimbării principiilor de selecție sînt următoarele înnoiri:

a) Omul cunoaște și vindecă boli care în condițiile naturale ar duce la moarte, respectiv ar reduce descendența sau ar împiedica-o. Prin urmare, datorită succeselor medicinei, genele defecte nu mai sînt, de multe ori, eliminate din populațiile umane.

b) În evoluția naturală rata de înmulțire nu este *controlată* de indivizi. Însă deja cunoașterea relației dintre concepție și naștere poate influența descendența. (Se pare că există triburi primitive care nu cunosc această relație.) Controlul activ al nașterilor transformă condițiile de selecție încă și mai drastic.

c) Omul este singura ființă de pe pămînt care *știe* că este un produs al evoluției și că este în continuare supus evoluției. Va încerca deci să dirijeze evoluția. Mai nou se deschide chiar posibilitatea de a influența direct moștenirea genetică.

d) Omul are posibilitatea de a-și *transforma* mediul ambiant în mod activ, voit și planificat. În acest caz, raportul dintre organism și mediu se inversează. Nu genele trebuie să țină cont de condițiile exterioare, ci omul adaptează mediul constituției sale genetice.

e) Datorită posibilității de a inventa *simboluri* (limbaj) și de a le folosi, omul dobîndește capacitatea de a acumula cunoaștere și de a o transmite. De aici obține mijlocul de a transmite informație în cadrul speciei care intră în concurență cu transferul biologic-genetic, introducînd evoluția culturală.

f) Înnoirile culturale sînt obținute prin *învățare* și sînt transmise prin predare și *tradiție*. Pot fi transmise nu doar urmașilor, ci „oricui". De aceea, schimbul acestor informații dobîndite se face mult mai rapid și mai eficient.

g) Orice evoluție culturală mărește concomitent necesitatea de adaptare mai bună la mediul cultural și de a se folosi de el. În acest fel, cultura exercită o puternică presiune de selecție asupra evoluției genetice a omului. Astfel, și *capacitatea culturală* este un instrument care folosește adaptării la mediu și dominării acestuia.

Din această succintă prezentare reiese deja că evoluția biologică nu se sfîrșește acolo unde începe o evoluție culturală. În evoluția omului *concură* mai degrabă factori biologici și culturali...

Un exemplu deosebit de edificator pentru această conexiune inversă este iarăși limbajul uman. Este evident că un asemenea sistem comunicațional de înalt simbolism prezintă un avantaj de selecție deosebit pentru hominidul social și vînător. De aceea, indivizii cu o capacitate de vorbire nativă mai bună sînt avantajați de selecție, iar acești indivizi vor folosi acest sistem comunicațional și îl vor desăvîrși.

Evoluția trebuie văzută deci ca o unitate biologic-culturală. În orice caz, legile evoluției biologice rămîn și aici valabile.

(Din: G. Vollmer: *Evolutionäre Erkenntnistheorie*, Stuttgart, 1980)

9

Sistem, circuit de reglare, conexiune inversă, evoluție

(Ad: *Relația cu natura,* p. 260)

Ce este un sistem?

Cea mai importantă caracteristică a unui sistem este că e compus din mai multe părți, dar că acestea nu stau împreună dezordonat, ci sînt asamblate într-o anumită construcție.

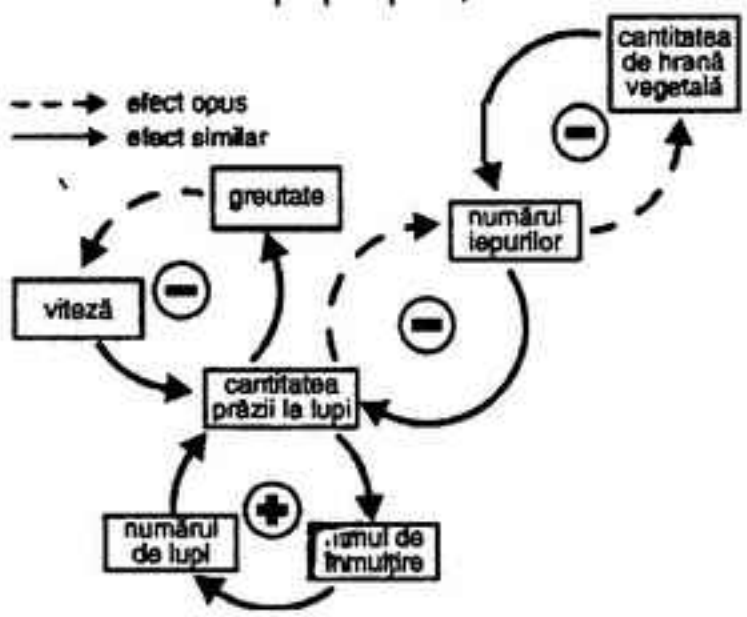
În acest sens, o grămadă de nisip nu este un sistem. Putem schimba părți din el, putem chiar să luăm un pumn de nisip sau să adăugăm unul. Rămîne tot o grămadă de nisip. La un sistem, așa ceva nu este posibil fără să se schimbe relația tuturor părților și prin aceasta și caracterul de întreg al siste-

mului. Părţile unui sistem nu sînt, prin urmare, adunate la întîmplare, ci stau într-o anumită ordine. Formează un ansamblu complex de funcţii...
Dacă mai multe sisteme separate în prealabil intră în raporturi strînse, pot da naștere unui sistem supraordonat. Lucrul însă nu este obligatoriu. Astfel, atomii individuali ai unei grămezi de nisip — care sînt în sine un sistem dinamic, ce se menţine singur — luaţi împreună nu sînt altceva decît o grămadă de nisip.

Ce este un circuit de reglare?
Un circuit de reglare este un circuit închis de informaţii. Un sistem care se autoreglează prin conexiune inversă. Constă de fapt doar din două lucruri: dimensiunea ce trebuie reglată (de exemplu nivelul apei dintr-un sistem de canale, nivelul benzinei în rezervor, concentraţia unui hormon în sînge, comportamentul unui membru al unei comunităţi religioase), pe care o numim *dimensiunea de reglare*, și, pe de altă parte, din *regulator*, care poate modifica această dimensiune. Regulatorul măsoară prin intermediul unui *aparat de măsurat* starea dimensiunii de reglat. Dacă această dimensiune este modificată de un factor perturbator, *dimensiunea perturbatoare*, regulatorul o corectează prin conexiune inversă. Dacă aparatul constată o valoare prea mare, aceasta este diminuată prin intermediul dispozitivului de ajustare, iar dacă este prea scăzută, este mărită. Datorită acestui efect contrar se vorbește aici de *conexiune inversă negativă*. Astfel, sistemul de reglare însuși este închis, însă prin dimensiunea perturbatoare și prin dimensiunea de adăugat este deschis faţă de celelalte sisteme, aflîndu-se deci cu ele într-o relaţie de schimb. Mai mult, regulatorul se orientează el însuși — fie că *noi* l-am reglat înainte, fie că este cuplat de alte sisteme — după *valoarea pilot*, care se află deasupra sa și îi indică *valoarea obligatorie*. Și în acest fel, sistemul de reguli este deschis — printr-un al treilea canal — în afară. Valoarea obligatorie poate fi la rîndul ei modificabilă, fiind, de exemplu, ea însăși dimensiunea de reglat a unui alt sistem de reglare. Această dimensiune de reglat poate fi valoare de ajustare pentru un al treilea sistem de reglare, iar acesta, la rîndul său, dimensiunea de perturbare a unui al treilea sistem de reglare. Astfel, în realitate nu există niciodată sisteme de reglare izolate, închise, ci ele sînt mereu în relaţii reciproce, sisteme deschise din mai multe circuite intercalate, ale căror valori obligatorii depind unele de altele.

(Din: F. Vester: *Ballungsgebiete in der Krise*. München, 1983)

Cu cît un animal fuge mai repede, cu atît mai des poate prinde și mînca o pradă. Cu cît se îngrașă în acest fel, cu atît fuge mai încet, prinde mai puţină pradă și slăbește din nou. O conexiune inversă este întreruptă la omul civilizat, fiindcă un om gras poate să-și obţină hrana la fel de uşor ca și unul slab. Aici intervin mecanisme de reglare superioare: fie voinţa proprie, fie boala.

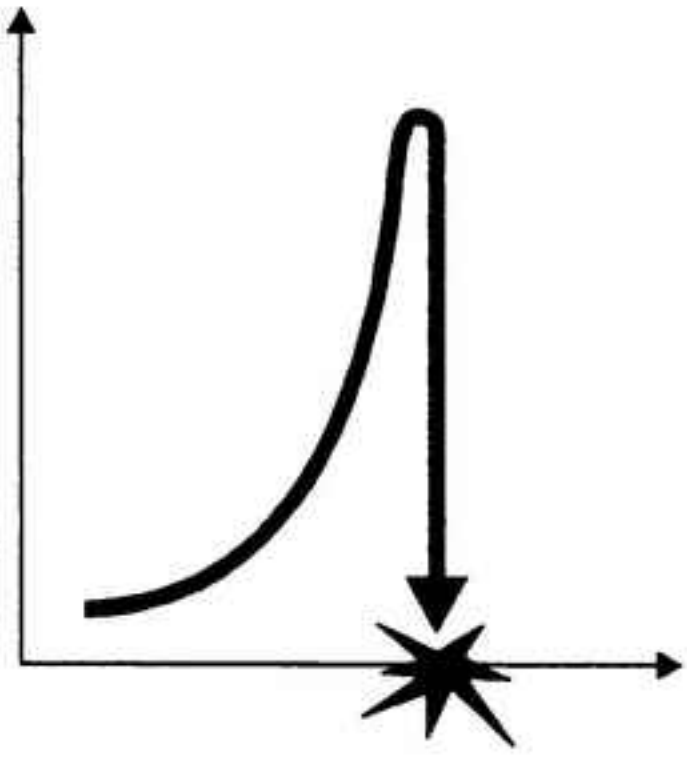


Secţiune prin reţeaua de interacţiuni dintre animalele de pradă și hrana vegetală. Circuitele de conexiune inversă negative ⊖ și pozitive ⊕ apar datorită tipului de relaţii (săgeţi punctate sau continue) în cadrul circuitelor de reglare. Astfel, de exemplu, o săgeată continuă de la „cantitatea hranei vegetale" la „numărul iepurilor" spune că la o cantitate mai mare de hrană vegetală sporește și numărul iepurilor, respectiv dacă scade cantitatea de hrană vegetală, scade și numărul iepurilor. Invers, acest lucru înseamnă că săgeata punctată de la „numărul iepurilor" la „cantitatea hranei vegetale" arată că o dată cu sporirea numărului de iepuri scade cantitatea de hrană vegetală, și invers.

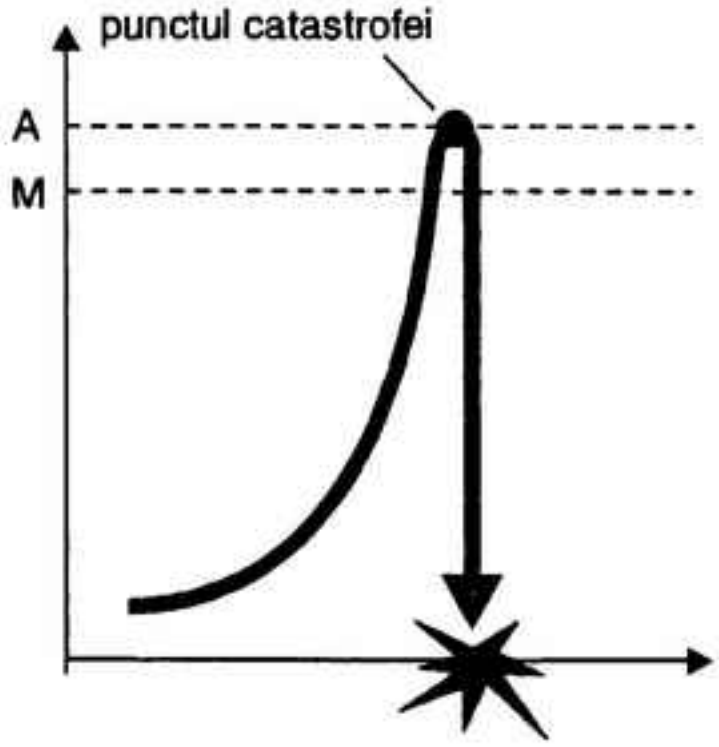
Sistemele care lucrează cu conexiune inversă negativă sînt deci în principiu stabile. Reacţionează în așa fel, încît orice schimbare se autocorectează prin conexiune inversă. Conexiunea inversă negativă este caracteristica principală a circuitelor de reglare stabile, care la rîndul lor sînt baza tuturor sistemelor cu autoreglare.

Conexiunea inversă pozitivă ia naștere dacă efectul și contraefectul se intensifică reciproc, dacă au deci aceeași direcţie. Acest lucru se poate întîmpla atît în sus (explozie) cît și în jos (colaps). O evoluţie pozitivă autoindusă este necesară supravieţuirii, ca motor care pune lucrurile în mișcare. Însă nu poate depăși niciodată anumite limite.

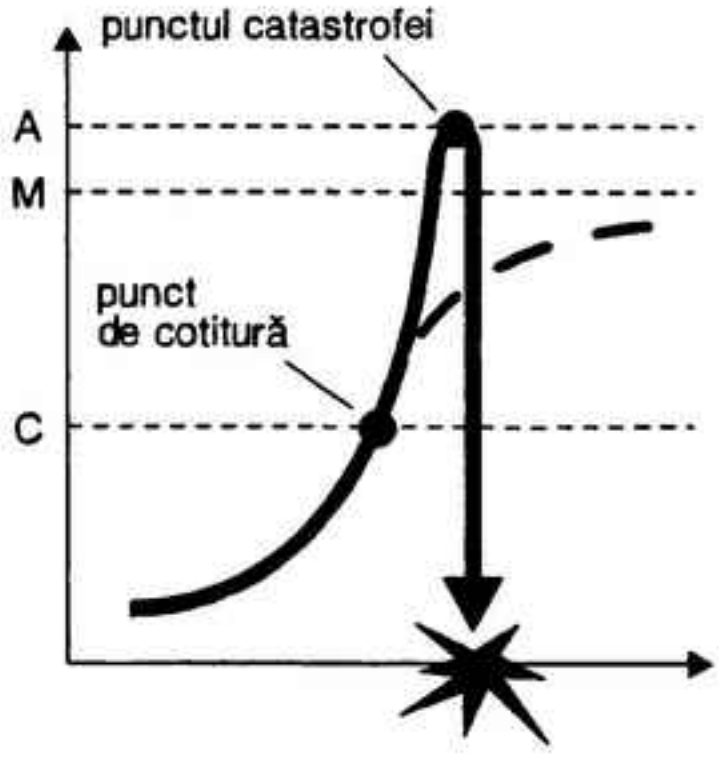
Evoluția tipică a unor dezvoltări forțate de intervenția umană:



Evoluția, observată deseori, a creșterii întreprinderilor și, din ce în ce mai mult, a unor țări întregi, urmată de colaps, surprinde mulți experți; aceștia nu au observat că valorile limită decisive au fost de mult depășite.



Explicația cibernetică este simplă: dacă evoluția depășește pragul maxim de toleranță, se lovește la un moment dat de o valoare limită absolută, care duce la prăbușirea sistemului.



Soluția este de a nu depăși punctul de cotitură critic și de a menține, după modelul „curbei logice", toate sistemele capabile de supraviețuire, sub valoarea limită tolerabilă.

A — valoare limită absolută
M — pragul maxim tolerabil
C — pragul critic

(Din: F. Vester: *Unsere Welt — ein vernetztes System*, München, 1983.)

Bibliografie

ABBAGNANO, N.: Philosophie des menschlichen Konflikts, Reinbek, 1975
ADORNO, TH. W.: Philosophische Terminologie, 2 vol., Frankfurt a.M., 1966
ADORNO, TH. W.: Negative Dialektik, Frankfurt a.M., 1966
ADORNO, TH. W.: Ästhetische Theorie, Frankfurt a.M., 1970
ADORNO, TH. W.: Minima Moralia, Frankfurt a.M., 1970
ALEMBERT, J.-B. D': Essai sur les éléments de philosophie, Paris, 1759
ANDERS, G.: Die Antiquiertheit des Menschen, München, 1983a
ANDERS, G.: Die atomare Drohung, München, 1983b
APEL, K. O.: Der Denkweg von Ch. S. Peirce, Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus, Frankfurt a.M., 1975
ARISTOTEL: Metafizica, București, 1965
ARISTOTEL: Etica nicomahică, București, 1988
ARISTOTEL: Organon, București, 1965
ARISTOTEL: Politica, București, 1924
ARISTOTEL: Fizica, București, 1965
AURELIUS AUGUSTINUS: Vom Gottesstaat, München, 1977
AURELIUS AUGUSTINUS: Bekentnisse, Stuttgart, 1989
BACHELARD, G.: Epistemologie, Frankfurt a.M., 1976
BACHELARD, G.: Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes, Frankfurt a.M., 1978
BACHELARD, G.: Philosophie des Nein, Frankfurt a.M., 1980
BACON, F.: Neu-Atlantis, în: Der Utopische Staat, Hrsg. v. K.J. Heinisch, Reinbek, 1986
BACON, F.: Noul Organon al științelor, București, 1951
BACON, F.: Texte. În: Empirismus, Hrsg. v. G. Gawlick, Stuttgart, 1980
BARTHES, R.: Das Reich der Zeichen, Frankfurt a.M., 1981
BARTHES, R.: Mythen des Alltags, Frankfurt a.M., 1964
BARTHES, R.: Leçon/Lektion. Antrittsvorlesung am Collège de France, Frankfurt a.M., 1980
BATESON, G.: Ökologie des Geistes, Frankfurt a.M., 1980
BATESON, G.: Vortrag. Wartenstein, 1968
BAUDRILLARD, J.: Kool Killer oder der Aufstand der Zeichen, Berlin, 1978a
BAUDRILLARD, J.: Agonie des Realen, Berlin, 1978b
BAUMGARTEN, A. G.: Aesthetica, Hildesheim, 1961
BECKETT, S.: Molloy. În: Werke 111/1, Frankfurt a.M., 1976
BENJAMIN, W.: Zur Kritik der Gewalt. În: Gesammelte Schriften, vol. 11/1, Frankfurt a.M., 1920
BIEMEL, W.: Heidegger, Reinbek, 1973
BIRNBACHER, D. (Hrsg): Ökologie und Ethik, Stuttgart, 1980
BIRNBACHER, D.: Verantwortung für künftige Generationen, Stuttgart, 1988
BLOCH, E.: Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt a.M., 1959
BLOCH, E.: Tübinger Einleitung in die Philosophie, vol. 1., Frankfurt a.M., 1975
BOCHENSKY, J. M.: Die zeitgenössischen Denkmethoden, Berna, 1965
BÖHME, H. U. G.: Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants, Frankfurt a.M., 1985
BOLLNOW, O. F.: Das Doppelgesicht der Wahrheit. Philosophie der Erkenntnis, partea a 2-a, Stuttgart, 1975
BRADLEY, F. H.: Essays on Truth and Reality, Oxford, 1914
BRANDT, F.: Sören Kierkegaard, Copenhaga, 1963
BRAUN, E., u. a.: Politische Philosophie. Ein Lesebuch, Reinbek, 1984
BRECHT, B.: Notizen zur Philosophie, 1929–1941. În: Gesammelte Werke, vol. 20, Frankfurt a.M., 1967

Brock, B.: Ästhetik als Vermittlung, Köln, 1977
Campanella, T.: Der Sonnenstaat. În: Der utopische Staat, Hrsg. v. K. J. Heinisch, Reinbek, 1986
Camus, A.: Mitul lui Sisif, București, 1969
Camus, A.: Ciuma, București, 1965
Camus, A.: Der Fremde, Reinbek, 1961
Capelle, W. (Hrsgb): Die Vorsokratiker, Stuttgart, 1968
Carnap, R.: Der logische Aufbau der Welt, Frankfurt a.M., 1979
Carnap, R.: Scheinprobleme der Philosophie. Das Fremdpsychische und der Realismusstreit, Frankfurt a.M., 1976
Cioran, E. M.: Tratat de descompunere, București, 1992
Comte, A.: Rede über den Geist des Positivismus, Hamburg, 1956
Condorcet, M. J. A. de: Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes, Frankfurt a.M., 1976
Crone, R. F.: Zahlen und Zeichen: Arithmetische Systeme von Paul Klee bis zu Sol LeWitt. În: Ausstellungskatalog Europa/Amerika, Köln, 1986
Darwin, Ch.: Originea speciilor prin selecție naturală, București, 1957
Darwin, Ch.: Descendența omului, București, 1967
Deleuze, G.: Nietzsche und die Philosophie, München, 1976
Deleuze, G. și F. Guattari: Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schiozopphrenie, Frankfurt a.M., 1974
Deleuze, G. și M. Foucault: Der Faden ist gerissen, Berlin, 1976
Delschen, K.-H., și J. Gieraths: Philosophie der Technik, Frankfurt a.M., 1982
Democrit. În: Capelle, W. (Hrsgb): Die Vorsokratiker, Stuttgart, 1968
Derrida, J.: Apokalypse, Viena, 1985
Descartes, R.: Die Prinzipien der Philosophie, Hamburg, 1955
Descartes, R.: Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft, Hamburg, 1973
Descartes, R.: Meditationen über die Grundlagen der Philosophie, Hamburg, 1954
Descartes, R.: Despre metoda folosinței drepte a intelectului, București, 1990
Descombes, W.: Das Selbst und das Andere, Frankfurt a.M., 1981
Diderot, D.: Philosophische Schriften, 2 vol., Frankfurt a.M., 1967
Diderot, D.: Ästhetische Schriften, 2 vol., Berlin, 1984
Duchamp, M.: Über die Schönheit des Flaschentrockners. În: Übrigens sterben immer die anderen. Marcel Duchamp und die Avantgardezeit seit 1950, Museum Ludwig, Köln, 1988
Durant, W.: Die grossen Denker, Zürich, 1945
Dürer, A.: Schriftlicher Nachlass, vol. 2., Nürnberg, 1966
Duve, Th. de: Pikturaler Nominalismus. Marcel Duchamp, Die Malerei und die Moderne, München, 1987
Duve, Th. de: Kant nach Duchamp. În: Kunstforum, vol. 100/1989: Kunst und Philosophie, Köln, 1989
Ebeling, H. (Hrsg): Der Tod in der Moderne, Frankfurt a.M., 1984
Eco, U.: Das offene Kunstwerk, Frankfurt a.M., 1977
Eco, U.: Zeichen. Einführung in einen Begriff und seine Geschichte, Frankfurt a.M., 1977
Einstein, A.: Mein Weltbild, Frankfurt a.M., 1982
Erasm din Rotterdam: Elogiul nebuniei, București, 1959
Erikson, E. H.: Dimensionen einer neuen Identität, Frankfurt a.M., 1975
Essler, W. K.: Die Sprache der Logik. În: Grundprobleme der grossen Philosophen. Philosophie der Gegenwart, 1., Hrsg. v. J. Speck, Göttingen, 1985
Feyerabend, P.: Wider den Methodenzwang, Frankfurt a.M., 1976
Feyerabend, P.: Erkenntnis für freie Menschen, Frankfurt a.M., 1979
Fichte, J. G.: Sämtliche Werke, vol. 10, Hrsg. v. I. H. Fichte, Nachdruck Berlin, 1971
Fichte, J. G.: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, Hamburg, 1988
Fischer, P. (Hrsg.): Reden der Französischen Revolution, München, 1974
Földényi, L. F.: Melancholie, München, 1988
Foucault, M.: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt a.M., 1976
Foucault, M.: Von der Subversion des Wissens, Frankfurt a.M., 1978
Foucault, M.: Die Ordnung des Diskurses, Frankfurt a.M., 1991
Foucault, M.: Die Ordnung der Dinge, Frankfurt a.M., 1971
Foucault, M.: Wahnsinn und Gesellschaft, Frankfurt a.M., 1969

FOUCAULT, M.: Dies ist keine Pfeife, Frankfurt a.M., 1983
FOUCAULT, M. (Hrsg): Der Fall Riviére, Frankfurt a.M., 1975
FRANK, M.: Was ist Neostrukturalismus?, Frankfurt a.M., 1983
FRANK, M.: Das Sagbare und das Unsagbare, Frankfurt a.M., 1989
FREGE, W.: Grundlagen der Arithmetik, Hamburg, 1988
FREUD, S.: Die Zukunft einer Illusion. În: Studienausgabe, vol. 9, Frankfurt a.M., 1982
GADAMER, H.-G. (Hrsg): Philosophisches Lesebuch, Frankfurt a.M., 1965
GADAMER, H.-G.: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen, 1986
GALILEI, G.: Schriften, Briefe, Dokumente, 2 vol., Hrsg. v. A. Mudry, München, 1987
GANDHI, M.: Freiheit ohne Gewalt, Köln, 1986
GALLAS, H.: Strukturalismus als interpretatives Verfahren, Darmstadt, 1972
GEHLEN, A.: Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen, Reinbek, 1961
GEHLEN, A.: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Frankfurt a.M., 1974
GLUCKSMANN, A.: Philosophie der Abschreckung, 1984
GOTTSCHED, J. CH.: Ausgewählte Werke. Hrsg. v. J. und B. Birke vol. VI, partea I: Versuch einer critischen Dichtkunst. Erster allgemeiner Theil, Berlin, 1973
GRAB, WALTER (Hrsg.): Die Französische Revolution, Eine Dokumentation, München, 1973
HABERMAS, J.: Anthropologie. În: Das Fischer Lexikon Philosophie, Frankfurt a.M., 1958
HABERMAS, J.: Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz. În: J. Habermas și N. Luhmann: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie — Was leistet die Systemforschung?, Frankfurt a.M., 1971
HABERMAS, J.: Wahrheitstheorien. În: Wirklinchkeit und Reflexion. Festschrift für W. Schulz, Pfullingen, 1973
HABERMAS, J.: Erkenntnis und Interesse, Frankfurt a.M., 1968
HABERMAS, J.: Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt a.M., 1983
HABERMAS, J.: Die neue Unübersichtlichkeit, Frankfurt a.M., 1985
HABERMAS, J.: Zu Gadamers Wahrheit und Methode. În: Hermeneutik und Ideologiekritik, Frankfurt a.M., 1971
HAECKEL, E.: Die Welträtsel, 1899
HAFTMANN, W.: Kasimir Malewitsch. În: K. Malewitsch: Suprematismus — Die gegenstandlose Welt, Köln, 1962
HAYEK, F. A. v.: Recht, Gesetzgebung und Freiheit, Landsberg/Lech, 1979
HEGEL, G. W. F.: Theorie — Werkausgabe (în 20 volume) Frankfurt a.M., 1971
HEGEL, G. W. F.: vol. 2: Jenenser Schriften
HEGEL, G. W. F.: Fenomenologia spiritului, București, 1965
HEGEL, G. W. F.: Principiile filozofiei dreptului, București, 1969
HEGEL, G. W. F.: Prelegeri de estetică. București, 1966
HEIDEGGER, M.: Ființă și Timp, București, 1994
HEIDEGGER, M.: Einführung in die Metaphysik, Tübingen, 1985
HEMPEL, C. G.: Philosophie der Naturwissenschaften. München, 1974
HENRICH, D.: Hegel im Kontext, Frankfurt a.M., 1971
HERDER, J. G.: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. În: Opere 4, cartea a IV-a, Berlin, 1964
HOBBES, TH.: Leviathan sau materia, forma și puterea unui stat ecleziastic și civil, București, 1951
HOERSTER, N. (Hrsg.): Klassische Texte der Staatsphilosophie, München, 1976
HÖFFE, O.: Klassiker der Philosophie, 2 vol., München, 1981
HOFSTATDER, D. G.: Gödel, Escher, Bach, Stuttgart, 1986
HOLBACH, P. H. D': System der Natur oder von den Gesetzen der physischen und der moralischen Welt, Frankfurt a.M., 1978
HOLTON, G.: Thematische Analyse der Wissenschaft, Frankfurt a.M., 1981
HORKHEIMER, M., și TH. W. ADORNO: Dialektik der Aufklärung, Frankfurt a.M., 1971
HORKHEIMER, M., și TH. W. ADORNO: Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie, Frankfurt a.M., 1971
HORKHEIMER, M., și TH. W. ADORNO: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt a.M., 1967
HORSTMANN, U.: Das Untier, Frankfurt a.M., 1985

HUME, D.: Cercetare asupra intelectului omenesc, București, 1987
HUME, D.: Of the Original Contract. În: The Philosophical Works, vol. 3, Aalen, 1964 b
HUME, D.: Of the Standard of Taste, Aalen, 1964 c
HUME, D.: Abhandlung über die menschliche Natur, Hamburg, 1973
HUME, D.: Dialoge über natürliche Religion, Stuttgart, 1981
HUXLEY, A.: Schöne neue Welt, Frankfurt a.M., 1953
JAMES, W.: Das Dilema des Determinismus. În: Der Wille zum Glauben und andere populärphilosophische Essays, Stuttgart, 1899
JAMES, W.: Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus. În: E. Martens (Hrsg.): Texte der Philosophie des Pragmatismus, Stuttgart, 1975
JASPERS, K.: Was ist Philosophie? Ein Lesebuch, München, 1980
JASPERS, K.: Philosophie, Berlin, 1948
JASPERS, K.: Philosophie II. Existenzerhellung, Berlin, 1956
JASPERS, K.: Einführung in die Philosophie, München, 1959
JASPERS, K.: Texte filozofice, București, 1986
JERMANN, CH. (Hrsg.): Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie, Stuttgart, 1987
JONAS, H.: Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt a.M., 1984
KAMPER, D. și W. VAN REIJEN (Hrsg.): Die unvoliendete Vernunft. Moderne versus Postmoderne, Frankfurt a.M., 1987
KAMPER, D. și W. VAN REIJEN: Die Wiederkehr des Körpers, Frankfurt a.M., 1982
KANT, I.: Critica rațiunii pure, București, 1969
KANT, I.: Critica rațiunii practice, București, 1972
KANT, I.: Întemeierea metafizicii moravurilor, București, 1972
KANT, I.: Critica facultății de judecare, București, 1981
KANT, I.: Despre frumos și bine. București, 1981
Ideea unei istorii universale în înfățișare cosmopolită
Răspuns la întrebarea: Ce este „luminarea"?
KANT, I.: Opere în 10 volume Hrsg. v. W. Weischedel, Darmstadt, 1975 vol. 9: Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis
KENNY, A.: Wittgenstein, Frankfurt a.M., 1974
KIERKEGAARD, S.: Die Krankheit zum Tode, Reinbek, 1962
KIERKEGAARD, S.: Philosophische Brosamen und unwissenschaftliche Nachschrift, München, 1976
KIERKEGAARD, S.: Entweder--Oder, München, 1975
KIERKEGAARD, S.: Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller. După: F. Brandt, 1963
KLEE, P.: Schöpferische Konfessionen. În: Schriften, Hrsg. v. Ch. Geelhaar, Köln, 1976
KLOSSOWSKI, P.: Nietzsche und der Circulus vitiosus deus, München, 1986
KLOSSOWSKI, P.: Un si funeste dėsir, Paris, 1963
KOFMAN, S.: Melancholie der Kunst, Viena, 1986
KOJÈVE, A.: Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens, Frankfurt a.M., 1975
KONDYLIS, P.: Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus, München, 1986
KRAFT, V.: Der Wiener Kreis. Der Ursprung des Neopositivismus, Viena. 1968
KRÜGER, L. (Hrsg.): Erkenntnisprobleme der Naturwissenschaften, Köln, 1970
KUHN, TH. S.: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt a.M., 1967
KUNSTFORUM Bd. 100/1989: Kunst und Philosophie, Köln, 1989
LACAN, J.: Schriften I, Frankfurt a.M., 1975
LA METTRIE, J. O. DE: Der Mensch als Maschine, Nürnberg, 1985
LAPLACE, P. S.: Exposition du système du monde, Paris, 1796
LA ROCHEFOUCAULD, F. DE: Maxime. În: Moraliști francezi, București, 1966
LENK, H.: Zur Sozialphilosophie der Technik, Frankfurt a.M., 1982
LESSING, G. E.: Educația neamului omenesc. În: Opere, vol. I, București, 1958
LETHE, H.: Lob der Kälte. Ein Motiv der historischen Avantgarde. În: D. Kamper și W. van Reijen (Hrsg.): Die unvollendete Vernunft. Modeme versus Postmoderne, Frankfurt a.M., 1987
LOCKE, J.: Zwei Abhandlungen über die Regierung, Frankfurt a.M., 1977
LOCKE, J.: Încercare asupra intelectului omenesc, București, 1951
LUKÁCS, G.: Die Zerstörung der Vernunft, Neuwied, 1923
LYOTARD, J.-F.: Intensitäten, Berlin, 1978

LYOTARD, J.-F.: Das Patchwork der Minderheiten, Berlin, 1977
LYOTARD, J.-F.: Das postmoderne Wissen, Viena, 1986
MACHIAVELLI, N.: Principele, București, 1960
MACHIAVELLI, N.: Discorsi. Gedanken über Politik und Staatsführung, Stuttgart, 1963
MALEWITSCH, K.: Suprematismus — die gegenstandslose Welt, Köln, 1962
MARCUSE, H.: Triebstruktur und Gesellschaft, Frankfurt a.M., 1980
MARCUSE, H.: Der eindimensionale Mensch, Neuwied, 1970
MARQUARD, O.: Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze, Frankfurt a.M., 1973
MARTENS, E. și H. SCHNÄDELBACH (Hrsg.): Philosophie. Ein Grundkurs, Reinbek, 1989
MARX, K., și ENGELS, F.: Opere, București 1960–1988
MERLEAU-PONTY, M.: Das Auge und der Geist, Hamburg, 1984
MEYER-ABICH, K. M.: Wege zum Frieden mit der Natur, München, 1986
MITTELSTRASS, J.: Neuzeit und Aufklärung, Berlin, 1970
MOHN, E.: Der logische Pozitivismus, Frankfurt a.M., 1977
MOLESCHOTT, J.: Der Kreislauf des Lebens, 1876
MONTESQUIEU, CH. DE: Despre spiritul legilor, București, 1964
MOORE, G. E.: Principia ethica, 1963
MORRIS, CH. W.: Pragmatische Semiotik und Handlungstheorie, Frankfurt a.M., 1977
MORRIS, CH. W.: The Pragmatic Movement in American Philosophy, New York, 1970
MORUS, TH.: Utopia. În: Der utopische Staat, Hrsg.v. K. J. Heinisch, Reinbek, 1986
MUMFORD, L.: Mythos der Maschine, Viena, 1974
NEURATH, O.: „Protokollsätze". În: Erkenntnis 3 (1932/33). Wiederabgedruckt in H. Schleicehrt (Hrsg.): Logischer Empirismus — der Wiener Kreis, München, 1975
NEWTON, I.: Mathematische Grundlagen der Naturphilosophie, Hrsg. v. J. Ph. Wolfers și E. Dellian, Hamburg, 1988
NIBBRIG, CH. L. H.: Ästhetik. Materialien zu ihrer Geschichte. Ein Lesebuch, Frankfurt a.M., 1978
NIETZSCHE, F.: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Hrsg. v. G. Colli și M. Montinari, München, 1980
NIETZSCHE, F.: vol. 1: a) Die Geburt der Tragödie (Nașterea tragediei. În: De la Apollo la Faust, București, 1978) b) Unzeitgemasse Betrachtungen
NIETZSCHE, F.: vol. 3: a) Morgenröte b) Die fröliche Wissenschaft (Știința voioasă, București, 1994)
NIETZSCHE, F.: vol. 4: Also sprach Zarathustra (Așa grăit-a Zarathustra, București, 1996)
NIETZSCHE, F.: vol. 5: a) Jenseits von Gut und Böse (Dincolo de bine și de rău, București, 1992) b) Zur Genealogie der Moral (Genealogia moralei, București, 1994)
NIETZSCHE, F.: Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. Hrsg. v. K. Löwith. Frankfurt a.M., 1959
ORWELL, G.: 1984, București, 1990
PASCAL, B.: Gedanken, Leipzig, 1939 (vezi și Scrieri alese, București, 1967)
PASOLINI, P. P.: Freibeuterschriften. Die Zerstörung der Kultur des Einzelnen durch die Gesellschaft, Berlin, 1988
PEIRCE, CH. S.: Phänomen und Logik der Zeichen, Frankfurt a.M., 1983
PEIRCE, CH. S.: Schriften II. Vom Pragmatismus zum Pragmatizismus, Hrsg. v. K. O. Apel., 1970
PIAGET, J.: Einführung in die genetische Erkenntnistheorie, Frankfurt a.M., 1973
PIAGET, J.: Weisheit und Illusion der Philosophie, Frankfurt a.M., 1985
PLANCK, M.: Positivismus und reale Aussenwelt. Vorträge und Erinnerungen, Darmstadt, 1965
PLATON: Opere, vol. 1–6, București, 1974–1986
PLATON: Dialoguri, București, 1968
POPPER, K. R.: Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf, Hamburg, 1973
PORTMANN, A.: Zoologie und das neue Bild vom Menschen, Reinbek, 1962
RAWLS, J.: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a.M., 1979
RIEDEL, M. (Hrsg.): Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, Frankfurt a.M., 1975
RIMBAUD, A.: Flammende Morgenröte, Hrsg. v. G. Menardeau und J. F. Wittkop, München, 1979

RÖTZER, F.: Kunst und Philosophie. Aspekte einer komplizenhaften Auseinandersetzung. În: Kunstforum Bd. 100/1989: Kunst und Philosophie, Köln, 1989
ROUSSEAU, J.-J.: Scrieri în 2 volume, editate de H. Ritter, München, 1978
ROUSSEAU, J.-J.: Contractul social, București, 1957
RUSSELL, B. și A. M. WHITEHEAD: Principia Mathematica, Viena, 1984
RUSSELL, B. și A. M. WHITEHEAD: Das menschliche Wissen, Darmstadt, 1952
RUSSELL, B. și A. M. WHITEHEAD: Die Entwicklung meines Denken, München, 1973
SAAGE, R.: Politische Utopien der Neuzeit, Darmstadt, 1991
SAMBURSKY, S.: Der Weg der Physik
SARTRE, J.-P.: Das Sein und das Nichts, Reinbek, 1962
SARTRE, J.-P.: Kritik der dialektischen Vernunft, Reinbek, 1967
SARTRE, J.-P.: Der Idiot der Familie, 5 vol., Reinbek, 1977
SARTRE, J.-P.: Marxismus und Existentialismus, Reinbek, 1964
SARTRE, J.-P.: Teatru, București, 1969
SARTRE, J.-P.: Greața, București, 1987
SARTRE, J.-P.: Cuvintele, București, 1965
SARTRE, J.-P.: Drei Essays, Frankfurt a.M., 1960
SAUSSURE, F. DE: Vorlesungen über allgemeine Sprachwissenschaft, Berlin, 1967
SCHADEWALD, W.: Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen, Frankfurt a.M., 1978
SCHELLER, M.: Gesammelte Werke, Berna, 1976
SCHELLER, M.: Die Stellung des Menschen im Kosmos, Darmstadt, 1928
SCHELLING, J. W. J.: Sämtliche Werke, vol.1 Hrsg. v. M. Schröter, München, 1965
SCHERER, G.: Das Problem des Todes in der Philosophie, Darmstadt, 1979
SCHILLER, F.: Was heisst und welchem Ende studiert man Universalgeschichte? Eine akademische Antrittsrede. În: Schillers Werke, Hrsg. v. G. Fricke și H. G. Göpfert, 5 vol., vol. 4, München, 1959
SCHIWY, G.: Der französische Strukturalismus, Reinbek, 1984
SCHLICK, M.: Allgemeine Erkenntnislehre, Frankfurt a.M., 1979
SCHLICK, M.: Über das Fundament in der Erkenntnis. În: L. Krüger (Hrsg.): Erkenntnisprobleme der Naturwissenschaften, Köln, 1970
SCHOPENHAUER, A.: Die Welt als Wille und Verstellung, Zürich, 1977
SEIFFERT, H.: Einführung in die Wissenschaftstheorie, 3 vol., München, 1983
SIEFERLE, R. P. (Hrsg.): Natur. Ein Lesebuch, München, 1991
SKIRBEKK, G. (Hrsg): Wahrheitstheorien. Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert, Frankfurt a.M., 1977
SLOTERDIJK, P.: Kritik der zynischen Vernunft, Frankfurt a.M., 1983
SLOTERDIJK, P.: Euro-Taoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik, Frankfurt a.M., 1988
SPENCER, H.: A System of Synthetic Philosophy, 1862–1896
STEGMÜLLER, W.: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. 2 vol., Stuttgart, 1975
ȘTEINVORTH, U.: Gerechtigkeit. În: E. Martens și H. Schnedelbach (Hrsg.): Philosophie. Ein Grundkurs, Reinbek, 1989
STRASSER, P.: Die verspielte Aufklärung, Frankfurt a.M., 1986
THIBON-CORNILLOT, M.: Die transfigurativen Körper. În: D. Kamper: Die Wiederkehr des Körper, Frankfurt a.M., 1982
TOMA DIN AQUINO: Quaestio über die Wahrheit. Quaestio 1, Artikel 2
TUGENDHAT, E.: Tarskis semantische Definition der Wahreheit und ihre Stellung innerhalb der Geschichte des Wahrheitsproblems im logischen Positivismus (1960) În: G. Skirbekk, loc. cit., Frankfurt a.M., 1977
VESTER, F.: Ballungsgebiete in der Krise, München, 1983
VOGT, K.: Köhlerglaube und Wissenschaft, 1854
VOLLMER, G.: Evolutionäre Erkenntnistheorie, Stuttgart, 1980
VOLTAIRE: L'ABC ou dialogue entre ABC. După: O. Höffe, 1981
WAHL, F. (Hrsg.): Einführung in den Strukturalismus, Frankfurt a.M., 1981
WALDENFELS, B.: Das Rätsel der Sichtbarkeit. În: Kunstforum. vol. 100/1989: Kunst und Philosophie, Köln, 1989
WANG, H.: În: Weizenbaum, 1987
WARNOCK, G. J.: Englische Philosophie im 20. Jahrhundert, Stuttgart, 1971
WATZLAWICK, P. ș.a.: Menschliche Kommunikation, Berna, 1980
WEBER, M.: Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen, 1980

WEINZENBAUM, J.: Die Macht der Computer und die Ohnmacht der Vernunft, Frankfurt a.M., 1978
WEIZSÄCKER, E. U. v.: Die Einheit der Natur, München, 1974
WELLMER, A.: Ethik und Dialog, Frankfurt a.M., 1986
WELLMER, A.: Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne, Frankfurt a.M., 1985
WELSCH, W. (Hrsg.): Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion, Weinheim, 1988
WITTGENSTEIN, L.: Ediţie în 8 volume; vol.3: Wittgenstein und der Wiener Kreis, hrsg. v. F. Waissmann, Frankfurt a.M., 1984
WITTGENSTEIN, L.: Tractatus logico-philosophicus, Bucureşti, 1991
WITTGENSTEIN, L.: Philosophische Untersuchungen, Frankfurt a.M., 1977
WUCHTERL, K.: Lehrbuch der Philosophie, Berna, 1986
WUCHTERL, K.: Analyse und Kritik der religiösen Vernunft, Berna, 1989
ZUR LIPPE, R.: Vom Leib zum Körper. Naturbeherrschung am Menschen, Reinbek, 1988

Cuprins

Observații preliminare 5

Introducere 7
Ce este filozofia? 7
Filozofia ca știință și luminare 9
Dimensiunile interogației 10
Limbajul filozofic 12
Filozofia și viața 13

Ce este realitatea? 15
Oglindire, original, imitație 15
Parabola peșterii 17
Realitatea ca reproducere 19
Realitatea ca imagine a imaginilor 19
Industria culturii ca himeră 20
Hiperreal și imaginar 22

Problematica existenței 25
„Cunoașterea este virtute" 25
Dragostea de adevăr: Platon 25
Nesiguranța socială — cel ce se îndoiește în permanență: Socrate 26
Imaginea dușmanului: Sofiștii 28
Oglindire și original 30
Dualismul ca explicație a lumii 30
Din îndemnuri la gîndire se nasc școli 31
Un mod de viață voit auster 31
Nașterea tragediei 32
Filozofia ca știință 34
Un principiu de unitate al lumii: Presocraticii 34
Ordînea lumii este ordinea limbajului 34
Formă și substanță 35
Act — Potențialitate 36
Principii ale ființării 36
General și particular 37
„De ce este ființare și nu, mai degrabă, Nimic" 38
„Ființa și Nimicul" 43

Logica 46
Noțiunea 46
Propoziția 48
Silogismul 50
Logica enunțurilor 52

Ce este adevărul? 54
Sinceritate 55
Autenticitate 55
Teoria corespondenței 56
Teoria coerenței 58
Teoria consensului 59

„Ce pot cunoaște?" — Filozofia subiectului care pune întrebări 61
Omul epocii moderne: autonom, nesigur, autarhic 61
„Gîndesc, deci exist" 62
Descartes și gîndirea modernă 66
Un alt început: experiența senzorială 67
Dușmanul omului: natura. Francis Bacon 67
„În intelect nu există nimic care să nu fi fost înainte în simțuri." John Locke 69
Prudență față de stările de fapt 71
Rațiunea își stabilește limitele — Immanuel Kant 75
„Obiectele trebuie să se orienteze după cunoașterea noastră" 76

Revoluția copernicană 78
Capacitatea omului de a face afirmații cu sens despre lume și despre sine însuși 79
De la concepție prin noțiuni la idei ... 83

Evoluția cunoașterii 85

Ascensiunea omului: Auguste Comte 85

Imperativul clarității 88

De la criza matematicii la noua logică 92
Ce este un număr? 92
Mulțimea care se cuprinde pe sine însăși doar atunci cînd nu se cuprinde pe sine însăși 95
Teoria nivelurilor limbajului 97
Orice sistem formal este incomplet 97

Cunoașterea ca rezultat al experienței științifice 100
Criteriul sensului 100
Problema bazei observației 102

Cunoașterea prin corectarea erorilor 105

Evoluție sau revoluție? 108
Este știința orientată spre un țel? ... 109

Iluminismul 110
Pozițiile și țelurile Iluminismului 110

Răspuns la întrebarea: Ce este luminarea? 110

Critica Iluminismului 113

Sfîrșitul Iluminismului — postmodernismul 116

Lumea conceptelor — lumea materiei 118

Subiectul își constituie lumea ... 118
Eul care gîndește ca centru al lumii: René Descartes 118
Necesitatea conceptelor limită: Immanuel Kant 118
Individul se instituie pe sine însuși: Johann Gottlieb Fichte 120
Adevărat este întregul: G. W. F. Hegel 123

Idealismul german — filozofia burgheziei 127

Subiectul își găsește locul în lumea materială 129
Lumea ca materie organizată 129
Omul: o mașină 133

Gîndirea dihotomică 135

Filozofia se orientează spre practică 137

De la munca înstrăinată la revoluția socială: Karl Marx ... 137

Pragmatismul 142

Interesul manifestat față de existență: Sören Kierkegaard 143
„Paradoxul este pasiunea ideii" 146

Reevaluarea tuturor valorilor: Friedrich Nietzsche 148

Omul este ceea ce face el din sine: Jean-Paul Sartre 151
Critica rațiunii dialectice 152

Sentimentul absurdului 155

Moartea ca situație limită — existență și transcendență 158

Limbajul în centrul filozofiei — Linguistic Turn 163

Formalizarea progresivă 163

Propoziția este o imagine a realității 165

Jocuri de limbaj 166

Funcția limbajului 169

Teoria limbajului în structuralism . 171

Hermeneutica 173

Limbajul ca închisoare 177

Plăcerea textului 179

Deconstrucția conceptului de eu 182

„Eu este un celălalt" 182

Filozofia ca arheologie: Michel Foucault 185

Descentrarea subiectului: Jacques Lacan 187

Etica 189

Fericirea ca țel al acțiunii umane .. 189
Egoismul etic 191
Primatul datoriei 192
Formele universalizării 194
Preluarea cerinței de autonomie ... 196
Constituirea identității eului 198
Limbajul eticii 200

Neputința eticii — o consecință a științei postmoderne? 202

Problema responsabilității științei și tehnicii 203
Tehnocrația — megamașina 206
„Apocalypse Now?" 208

Frumosul și arta 212

Ce este frumosul? 213
Autonomia artei 215
Problema gustului 218
Imitație sau creație? 220
Arta produce vizibilul 221

Ce este omul? 223

Meditații despre istorie 229

Drept și violență — aspecte filozofice ale politicii 238

Egoism și sociabilitate — problema stării naturale 238

Trecerea la ordinea socială — de la dreptul celui mai puternic la puterea dreptului 241

Trecerea la un stat puternic: Thomas Hobbes 241
Puterea statului ținută în frîu — separarea puterilor la John Locke și Charles de Montesquieu 244
Jean-Jacques Rousseau și puternica unitate a voinței 245
Immanuel Kant — puterea rațiunii și puterea liberei exprimări a opiniei ... 248
G. W. F. Hegel și forța rațiunii realizate ca voință 251

Răzbunare, răsplată și corecție — momente ale teoriei pedepsei ... 253

Adaptare — reformă — revoluție: probleme filozofice ale transformării sociale 256

Utopiile: avertisment și speranță ... 256
Contradicție și desăvîrșire — fundamentele emancipării 256
Lupta pentru echitate 258

Relația cu natura 260

Interpretarea teleologică a naturii la Aristotel 260
Imaginea mecanicistă a lumii în epoca modernă 261
Teoria evoluționistă 263
Criza și critica concepției mecaniciste 264
Ecologie și etică 266

Filozofie și religie 268

Platon: Zeul este cauza binelui 268
Aristotel: Zeul, mișcătorul nemișcat .. 269
Dumnezeu nu are chip și înfățișare 269
Augustin: cunoașterea de sine — cunoaștere a lui Dumnezeu 270
Toma din Aquino: Dumnezeu este ființare nesfîrșită, adevărat și bun .. 270
Problema argumentelor în privința existenței lui Dumnezeu 272
Immanuel Kant: Dumnezeu ca idee regulativă 273
Friedrich Nietzsche: Dumnezeu a murit 274
Sören Kierkegaard: „Dumnezeu nu intervine în mase" .. 275
Dumnezeu ca „ipoteză imaginată de om" 275
„Noua religiozitate" și rațiunea teologică 276

Anexă 278

Bibliografie 286

Indice 293

Redactor
MARIA ALEXE

Apărut 1997
BUCUREȘTI – ROMÂNIA

Tiparul executat la Regia Autonomă „Monitorul Oficial“